



Universidad Carlos III de Madrid

Facultad de Humanidades, Comunicación y Documentación

**Departamento de Humanidades:
Filosofía, Lenguaje y Literatura**

Doctorado en Humanidades

Tesis

El acontecimiento de la autoridad

Por Facundo Ponce de León

Director: Dr. Carlos Thiebaut Luis-André

Madrid, agosto de 2011

Agradecimientos

Presento esta tesis doctoral gracias a la beca que la Fundación Carolina me otorgó como docente de la Universidad Católica del Uruguay. A ambas instituciones mi agradecimiento. Especialmente a Pablo da Silveira, Antonio Ocaña, Eduardo Casarotti, Mónica Arzuaga, José Seoane, Virginia Álvarez, Adriana Aristimuño, Marcelo Coppetti, Paola Papa, Francisca Sanguinetti y Rosana Machi.

Este trabajo tampoco hubiera sido posible sin el apoyo y consejo del equipo de profesores que conforman el Departamento de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid. Agradezco a todos ellos dejarme pasar un rato en sus despachos. En particular a Guido Cappelli, Antonio Gómez Ramos y Carlos Thiebaut.

Entre 2006 y 2009 viví en Madrid y tuve la suerte de ser parte de un grupo de amigos que me abrió las puertas de sus casas. Gracias a todos ellos y en especial a Sergio Fernández.

En los últimos dos años estuve radicado en Suiza, donde intenté conciliar el proyecto de esta tesis con otras actividades. Conté con el ánimo y las facilidades para que el estudio no se viera interrumpido. Agradezco por ello a Julie Hamelin, Maria Bonzanigo, Geneviève Dupéré, Antonio Vergamini, Hugo Gargiulo, y especialmente a Daniele Finzi Pasca por haber dado el puntapié inicial.

Desde Uruguay el apoyo ha sido, como siempre, determinante. Mis padres, hermanos, sobrinos, y amigos hicieron que todo fuera más fácil. Mi padre ha sido el primer lector de todas estas líneas.

Sin el apoyo, la compañía, el humor y el cariño de Chiqui Barbé esta tesis nunca se habría terminado.

* * * * *

Índice general

Agradecimientos	-----	página 3
------------------------	-------	----------

Introducción

1-	Generaciones	-----	página 5
2-	¿Por qué Hannah Arendt?	-----	página 21

Parte I

Para una historia del concepto de autoridad

3-	El artículo de Arendt de 1955: un ejercicio de reflexión política	-----	página 31
4-	Etimología e historia: palabra y práctica política en la antigua Roma	-----	página 85

Parte II

Para una antropología política de la autoridad

5-	Los actividades humanas y la trama del tiempo	-----	página 98
6-	El dolor bajos los focos	-----	página 132
7-	La acción o el tiempo iniciático	-----	página 161
8-	El trabajo del artista y la autoridad	-----	página 173
9-	Entusiasmo y advertencia	-----	página 194

Parte III

Figuras y dimensiones de la autoridad

10-	Mandar y saber	-----	página 219
11-	El experto y la autoridad	-----	página 251

Conclusiones

12-	Pliegues conceptuales de la autoridad	-----	página 274
13-	Arte y política: el caso de clown	-----	página 286

Bibliografía	-----	página 297
---------------------	-------	------------

Introducción

1. Generaciones

Una ciudad despierta: abren los bares, se encienden las cafeteras y reciben el pan que traen los que prendieron los hornos más temprano. Los hospitales, que no descansan, reciben las jeringas, las ampollas, los guantes y los remedios que llegan en un camión que hizo doce horas por autopistas que estaban en buenas condiciones, gracias a que la semana pasada una cuadrilla las había pintado porque el informe de un periódico reveló que buena parte de los accidentes eran por mala señalización. Estrategias ideadas por empresarios perspicaces marcan las ofertas del día. Se prenden las computadoras y se conectan unas con otras. Los transportes llevan gente de aquí para allá y de allá para aquí. En barcos llegan contenedores con electrodomésticos que esa misma tarde estarán a la venta, luego de completar el papeleo en la Aduana y que unos inmigrantes descarguen cajas y cajas y ordenen la mercadería. Se alzan las persianas. La ciudad ya es un murmullo de gente que conversa, comenta el clima, escucha las noticias y realiza sus actividades: lleva, trae, vende, compra, enseña, informa, convence, cura, reflexiona, explica, limpia, produce, roba, estudia, finge, entierra, crea, reza, emociona, juega, ordena.

Todo marcado por el ritmo que impone la generación adulta. Por supuesto que hay niños y ancianos que trabajan mucho e injustamente. Pero no dejan de ser una minoría y no influyen en que la realidad sea así y no de otra manera. Son los adultos quienes hacen andar la ciudad aunque para ello algunos utilicen niños, jóvenes o viejos.

¿Cómo se ordena una comunidad? ¿Quién dice que es mejor organizarla de una determinada manera y no de otra? ¿Por qué debemos respetar las reglas que nos vienen dadas? Para responder hay que entrar a saco en lo que dicen los conceptos y la manera en que juegan al interior de las prácticas. Cuando se comienza esta tarea la primera impresión es la distancia, la conciencia de que ese mundo en el que ingresamos no es, todavía, el nuestro. Corresponde a otra generación, que usó los conceptos de determinada manera para organizar la realidad y que hizo a su vez su proceso de apropiación de la generación anterior y así sucesivamente. Claro que las fronteras entre el joven y el adulto, y entre una

generación y otra son, como la mayoría de los límites, difusos. No obstante se puede establecer que nuestra constitución antropológica tiene un rasgo preciso: cuando comenzamos a ser conscientes de que tenemos conciencia, lo que Hegel llamaba la *conciencia para sí*, aún no depende de nosotros que el mundo funcione. Niños y adolescentes son aquellos que tienen la capacidad de pensar y darse cuenta que lo hacen pero todavía no tienen que hacerse cargo: las instituciones (centros de enseñanza, hospitales, clubes, asociaciones, academias, partidos políticos, museos, ferias, medios de comunicación) están en manos de los adultos, aquellos que viven una etapa en la que, además de tener *conciencia para sí*, tienen que regentar el funcionamiento del mundo. La obviedad de esto puede ocultar su relevancia.

Entrar en la edad adulta, es ingresar en esa brecha generacional en la que algunos se hacen cargo de un mundo que le entregan y planifican un mundo que quieren legar. Ese proceso se extiende en el tiempo, no tiene fecha, es borroso, pero decisivo. Es un hecho inevitable, hay un momento donde una generación se retira y otra entra. Donde el padre o madre deja la empresa al hijo; el catedrático abandona el cargo y los ayudantes preparan el concurso; el director se jubila y se discute quién ocupa la vacante; paulatinamente los cargos gerenciales, los que hacen andar al mundo en todos los ámbitos, comienzan a ser tomados por los jóvenes, que ya son viejos para quienes vienen detrás. Los infantes y los longevos son los dos límites del proceso, en medio de ellos dos o tres generaciones cohabitan el ámbito donde se resuelve la vida en comunidad. Dicho de otra manera: son los jóvenes y adultos quienes deciden y llevan a cabo lo decidido. Montar una Universidad, derribarla, realizar un concurso para emprendimientos turísticos, reglamentar el carnaval, torcer una injusticia, desinfectar un río, abrir una escuela de circo, emprender, emprender y emprender. Niños y abuelos podrán ayudar o ser explotados para concretar algunos de estos cambios, pero el punto es que el mundo no depende de ellos. Ya no para los viejos, todavía no para los pequeños.

Los niveles de complejidad de este fenómeno generacional son varios: ¿qué respetar y qué desechar de lo que heredamos? ¿Cómo hace una nueva generación para pensar si no es desde la tradición que porta la anterior? La evidencia muestra que la mejor manera de romper con una tradición es nadar

cómodamente en ella: sin conocer como los conocía a los griegos, Nietzsche no podría haber minado los pilares de la filosofía occidental; a Descartes lo educaron los jesuitas y sabía muy bien los dogmas de fe contra los que se enfrentó en nombre de la duda racional (que se terminó convirtiendo también en dogma, pero esa es otra historia). Arendt se peleaba con la filosofía porque se había formado con Heidegger y Jaspers. Los ejemplos podrían seguir y no solo en el ámbito de la filosofía: Piazzolla revolucionó el tango porque lo conocía como la palma de su mano; Gaudí fue delineante antes de inventar una nueva arquitectura; Einstein tuvo que aprender la física de Newton para revolucionar la física; Jung se formó con Freud antes de ser uno de sus mayores críticos. Pero si esto es así, ¿el acto que creemos de quiebre no es en realidad de continuidad? ¿Cambiamos mucho cuando creemos que cambiamos? ¿Y cómo decidir qué cambiar y cómo implementarlo, *convencernos* de que ese cambio es necesario? ¿Cómo juzgamos estos procesos de continuidad y quiebre? ¿Algunos los juzgan mejor que otros? ¿Quiénes?

Buscando respuestas en el proceso de comprensión de la generación que nos entrega el mundo la historia se nos aparece indefectiblemente y en un doble sentido: el de comprender la línea de tiempo que nos lleva hacia el pasado y el de comprender a los contemporáneos, la historia de esas personas que no son yo pero que tampoco sería yo sin ellas; la distancia temporal no es sólo con los antiguos griegos y romanos, es también la distancia con los coetáneos.

Al hablar de *mi generación* en este trabajo, referiré vagamente a las personas nacidas entre 1973 y 1983, aclarando por supuesto que la cronología no es determinante. Personas nacidas antes de estas fechas pueden compartir la preocupación y el enfoque generacional mientras que muchos jóvenes pueden pensar acríticamente con categorías heredadas que ya no fluyen. Un ejemplo de éstas sería catalogar políticamente de progresistas o conservadores a los humanos que se dedican a la cosa pública. Hannah Arendt, quien perteneció a otra generación y cuyo pensamiento inspira este trabajo, lo expresaba así en 1970:

Difícilmente podría decirse que el apetito de cambio que el hombre experimenta haya cancelado su necesidad de estabilidad. Es bien sabido que el más radical de los revolucionarios se tornará conservador al día siguiente de la revolución. Es obvio que ni la capacidad del hombre para el cambio ni su capacidad para la preservación son ilimitadas, la primera está limitada por la extensión del pasado en el presente –nadie comienza *ab ovo*- y la segunda por la

imprevisibilidad del futuro. El ansia del hombre por el cambio y su necesidad de estabilidad se han equilibrado y refrenado siempre y nuestro lenguaje actual, que distingue entre dos facciones, los progresistas y los conservadores, denota una situación en la que este equilibrio se ha descompuesto ¹

En los últimos 65 años una cierta actitud llamada “progresista” se lamenta por el funcionamiento del mundo, donde suele ver injusticias e imposiciones. Por su parte la actitud contraria, llamada “conservadora”, se lamenta por este funcionamiento, donde suele ver una degradación de un tiempo pasado que, siempre, fue mejor. El error fundamental de la dicotomía está en el punto de partida de ambas posturas: ni las reglas fueron ideadas por los poderosos sólo para ser obedecidas y perpetuar su poder (hipótesis progresista), ni las reglas se obedecían más y mejor en el pasado (hipótesis conservadora). Quienes intenten comprender e incidir hoy en el ámbito público será mejor que abandonen la idea de progresistas y conservadores. Si alguna vez fueron conceptos iluminadores, ya no lo son. Desafío generacional. Éramos niños cuando caía el muro de Berlín; en Latinoamérica entrábamos en democracia sin tener mucha idea ni en qué entrábamos ni de dónde salíamos. Hitler, la Segunda Guerra Mundial, Stalin, la Guerra Fría, Vietnam, los misiles en Cuba, la llegada a la luna, Franco y Perón, el mayo francés, la Perestroika,... son relatos que están lejos para nosotros aunque históricamente forman parte del presente.

Para resolver el rompecabezas de la identidad uno entra en el laberinto de la comprensión de otras personas y otras épocas. Al realizar este viaje, se relativizan las fronteras; tiempos lejanos se vuelven cercanos; pensadores antiguos hablan de la actualidad; el ayer se llena de pistas, como si la novedad viniese de los muertos.

«Las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido -ideas, valoraciones, instituciones, etc.- por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad»². Repito que una generación no es un puñado de personas que nacieron más o menos en los mismos años. Justamente, lo que hace a una generación es la dualidad de la faena

¹ Arendt, Hannah; “La desobediencia civil” en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, pág. 86.

² Ortega y Gasset, José.; *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Tecnos, 2002, pág. 52.

a la que apunta Ortega; recibir, evaluar y rehacer nuevamente. Es posible encontrar viejos que mantienen la espontaneidad y jóvenes vetustos en su actitud para con el mundo, todos conviviendo en una actualidad entretejida de tiempos distintos.

La contemporaneidad del nacimiento, de hacerse joven, adulto, viejo, no es constitutiva de la situación común en el espacio social; es por el contrario en primer lugar la posibilidad que se sigue de participar en los mismos acontecimientos, en la misma vida, etc. y, más aún, de hacerlo a partir de una misma forma de estratificación de la conciencia. Es fácil demostrar que la contemporaneidad cronológica no basta para constituir situaciones de generación análogas. (..) No se puede hablar de una situación de generación idéntica más que en la medida en que los que entren simultáneamente en la vida participen potencialmente en acontecimientos y experiencias que crean lazos. Sólo un mismo cuadro de vida histórico-social permite que la situación definida por el nacimiento en el tiempo cronológico se convierta en una situación sociológicamente pertinente.³

Ingresamos a participar en la vida social cuando chocamos con las generaciones anteriores, ese momento marca el hacerse cargo del mundo, recuperando y desechando el legado. Creando lazo, con distintos grados de armonía y conflicto, pero siempre en tensión. «Es, pues, en principio indiferente que una generación nueva aplauda o silbe a la anterior, haga lo uno o haga la otro la lleva dentro de sí. Si no fuera tan barroca la imagen deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, unas sobre otras, como los acróbatas de circo cuando hacen la torre humana. Unos sobre los hombros del otro, el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás, pero debería admitir al mismo tiempo que es su prisionero»⁴. La imagen que plantea Ortega, si bien correcta desde el punto de la vista del historiador, no contempla dos posibilidades inherentes al conflicto generacional: la posibilidad de recomenzar la torre, como si los de abajo terminaran literalmente sepultados en el olvido, o el hecho de no ver la torre en sí, olvidando que se está sostenido sobre los hombros de otros. Esta segunda posibilidad emerge en las épocas de presentismo, donde todo se maneja en un único plano espacial presente, imbuido sólo de actualidad, sin historia, o lo que es lo mismo, sin memoria. La primera en

³ Cita de Karl Mannheim en el artículo “Generaciones, clases de edad”, de Martín Criado, Enrique, en Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid Publicación electrónica, Universidad Complutense, 2002,

<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/G/generaciones.htm> (subrayado mío).

⁴ Ortega y Gasset, José; *En torno a Galileo*, en Obras completas, Madrid, Taurus, 2005-2009, Tomo XI, pág.394.

cambio, implica explícitamente una rotura con el tiempo, como los revolucionarios franceses que invitaban a romper todos los relojes y empezar el calendario desde cero. En el mismo texto, pocas páginas más adelante, el filósofo español regala otra imagen más sugerente para plantear el tema de las generaciones.

Alguna vez he representado a la generación como una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez en un día festival la orgía mezcla a ambas, pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida, es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer.⁵

Quisiera detenerme en dos momentos precisos de la cita. El primero de ellos refiere a la experiencia melancólica de estar irremediablemente adscritos a un espíritu generacional. La melancolía comienza en los albores de la adolescencia y desde ahí nos acompaña por el resto de la vida. Sucede que empezamos a desarrollar la capacidad del recuerdo y, en solitario o en compañía, nuestra vida se hincha de relatos. Dejar la infancia es convertirse en seres melancólicos, adquirir plena conciencia del paso del tiempo a la par que crecen los recuerdos.

Pero la melancolía tiene una íntima amiga que es la nostalgia. Y es una amistad muy peligrosa, porque nos hace cruzar una frontera que lleva al precipicio. La nostalgia no es el recuerdo, no es el aroma de las calles del barrio, o de las primeras picardías, o del primer trabajo conseguido, no. La nostalgia es la íntima convicción de que todo tiempo pasado fue mejor, de que “antes se vivía mejor”, de que “fiestas eran las de antes”, “jugadores de fútbol eran los de antes”, “barrios eran los de antes”, “política era la de antes y no este mamarracho”. Cuando cruzamos la sutil frontera de seres melancólicos a seres nostálgicos, el tiempo quedó paralizado en el ayer. Y es imposible aprender de la nostalgia

⁵ *Ibidem*, pág 400.

porque para ella no hay nada que aprender porque lo mejor ya pasó.

El término nostalgia aparece por primera vez en 1688. Lo utiliza el médico Johannes Hofer para referir al sentimiento que veía en algunos exiliados suizos con respecto a su tierra natal. *Heimweh*, *desiderium patriae*, *regret*, son algunos de los términos que componen la constelación semántica de las que parte Hofer, quien termina acuñado el término uniendo dos palabras griegas. νόστος "regreso" y άλγος "dolor". Al inicio se lo llamó "mal de suizos" y luego se fue extendiendo a todos aquellos que añoraban volver al suelo natal. Es importante visualizar que la añoranza por la tierra que sufre el exiliado es algo que se puede rastrear en toda la historia. No es, sin embargo, hasta el siglo XVII que ese sentimiento se cataloga como una enfermedad psíquica a la que se llamó nostalgia, y se explicó como un desequilibrio mental que afectaba sobre todo a mercenarios y gente oriunda de pequeñas poblaciones. Luego se fue extendiendo hacia los ciudadanos europeos y hasta se la catalogó como enfermedad mortal. La gente moría de nostalgia en los siglos XVIII y XIX. El hecho de que esta enfermedad, al inicio reservada solo para vecinos de pequeñas comarcas, haya llegado a las grandes ciudades, los médicos lo explican arguyendo que las enfermedades mentales se contagian también hablando de ellas.

We know that there are diseases -that is, nervous or <mental> disease, neuroses or even psychoses- which are transmitted because people talk about them. Conversation sets the mind to work and in this way serves as the contaminating agent. At the end of the eighteenth century people began to be fearful of extended sojourns away from home because they had become conscious of the threat posed by nostalgia. People even died of nostalgia after having read in books that nostalgia is a disease which is frequently mortal.⁶

Lo que antes era leer libros sobre nostalgia y contagiarse de ella, hoy es consumir toneladas de información referente a problemas y enfermedades médicas que, simplemente por el hecho de ser dichas, uno puede comenzar a padecerlas.

El melancólico por el contrario, se emociona con el recuerdo pero no es alguien que considere que estaba mejor ayer que hoy. Hay sucesos que son netamente melancólicos: "todavía me acuerdo el día que entré a esta Facultad a inscribirme... y ahora terminé la carrera..."; "pensar que el día que nos

⁶ Starobinski, Jean; "The Idea of nostalgia", volumen XIV, número 54, (1966), *Revista Diógenes*, págs 81-103; pág. 85.

conocimos te dije-me dijiste... y ahora estamos acá"; y la lista podría ser tan larga como melancólica, pero no nostálgica, porque justamente es la conciencia del paso del tiempo para llegar a destino.

La melancolía es de una importancia política capital, genera experiencia de vida en nuestro acercamiento a todas las generaciones pasadas, algunas de las cuales aún siguen en su caravana, pero también en la conciencia de que vendrán nuevas. Porque el recuerdo va hacia atrás y hacia adelante, recordamos lo que fuimos y los que fueron, y recordamos que hay quienes todavía no han sido. Este lo puede hacer el melancólico pero no el nostálgico, que no solo se olvidó de lo que será, sino también de lo que es porque vive añorando lo que era.

Una de las tensiones que encuentra la generación a la que pertenezco es que se topó, digámoslo *grosso modo*, con un mundo más nostálgico que melancólico. Donde sólo quedaba seguir funcionando. Como si toda posibilidad de cambio real haya quedado enterrada en los años mozos de la generación anterior. Una nostalgia que es consecuencia de las derrotas, de los proyectos que finalmente no fueron. Y la añoranza no es tanto de la lucha, que se perdió, como del mundo que se imaginaba podía emerger si se ganaba. Nostalgia no de un mundo vivido sino de un mundo soñado. ¿Y qué mundo soñaban las generaciones inmediatamente anteriores? Entre otras cosas, creían en una vida social sin autoridad, entendiendo esta como imposición a la libertad. Confusión conceptual que aparejó que el mundo se les apareciera como podrido e inhabitable. Todo fenómeno jerárquico fue interpretado como asfixiante obligación, consecuencia de un poder que, aún en su microfísica, impone. Un cierto hastío invadió la atmósfera, como si todo fuera, a fin de cuentas, un engaño. Como si la máxima tarea que uno pudiera acometer en el Espacio Público fuera descubrir los poderes ocultos, las artimañas que los medios masivos y los políticos nos tienden a casa paso, desenmascarar las cúpulas siniestras que tejen sus estrategias perversas de las que la mayoría son simplemente víctimas. Como si ser conspiracionista fuese una virtud y la desobediencia un acto, a lo menos, ingenuo y, a lo más, condescendiente con la dominación.

Trazar la historia de este embrollo conceptual nos llevará hacia el proyecto ilustrado de sujeto autónomo guiado sólo por la razón y despegado de toda

jerarquía y nos conducirá además al nacimiento mismo del concepto de autoridad en la antigua Roma. Retornaré sobre ambos puntos.

Conviene antes explicitar que el enfoque de la cuestión generacional desde la óptica de la autoridad nos permite distinguir cuatro niveles de complejidad: en primer lugar la autoridad que viene del pasado, tanto sea de las generaciones inmediatamente anteriores como de la tradición en sentido amplio; en segundo término la autoridad que porta el sujeto que se enfrenta a esa autoridad del pasado; en tercer lugar la situación de la autoridad entre el sujeto y la propia generación a la que pertenece; por último, el específico acontecimiento de la autoridad que incluye y trasciende los niveles anteriores. A su vez, estas cuatro dimensiones juegan en tres niveles de interacción social diferente: la autoridad como fuente de confianza; la autoridad como fuente de legitimación y la autoridad como fuente de sentido. El primer caso es la plataforma para acometer cualquier acción en el mundo; el segundo se concentra en la tarea de justificar las jerarquías existentes para perpetuarlas o transformarlas y, la autoridad como fuente de sentido, corresponde al acontecimiento mismo de la autoridad, cuyo alcance teórico y práctico se irá desvelando a lo largo de este trabajo, no siempre en armonía con los otros niveles.

Tanto los cuatro niveles de complejidad como las tres dimensiones implican un sentido positivo del concepto de la autoridad, no como algo que se nos impone sino como el ámbito del sentido, lo que permite la ligazón entre un tiempo y otro, un sujeto y otro, una generación y otra. Se encuadra aquí el segundo momento de la cita orteguiana, la orgía festiva donde se trascienden las tensiones generacionales, donde todas las caravanas se reúnen y la profundidad se vuelve diáfana. Henos aquí con una imagen del acontecimiento de la autoridad, ese instante donde la comprensión del tiempo nos sitúa fuera del tiempo, donde el sentido acaece saltándose el drama de las generaciones, introduciendo una ráfaga de exaltación. Esta experiencia, más allá de estar adscritos a una generación y a una comunidad, y más allá de pertenecer al espacio público, es universal. Se genera en un aquí y ahora pero lo trasciende en el momento de su acaecimiento. Es el momento instituyente de sentido. Esta característica de la autoridad será la que explique cómo, amén de ser un concepto eminentemente político, pueda emerger en el ámbito del arte, donde la

contemplación de la obra que siempre sucede en un espacio público y un tiempo presente, nos puede transportar a otro lado y a otro cronos. Catarsis. Lazo.

La autoridad no es poder, ni obediencia, ni imposición, ni coacción, ni obligación. Se la suele confundir con estos términos básicamente por las dos razones que adelantábamos: una histórica que refiere al proyecto ilustrado de trascender toda relación jerárquica y guiarse sólo por los dictados de la razón, haciendo de la autoridad algo que violentaba la libertad del sujeto; y una conceptual, que refiere a una cercanía estructural entre el fenómeno humano de ordenar y el fenómeno humano de dar sentido. Aunque al momento de la acción política contengan la apariencia de unidad, no es lo mismo mandar que legitimar el mando. La autoridad, si es el caso, brota sólo en el segundo momento. Y su espacio de aparición no tiene por qué estar siempre vinculado a fenómenos de dominación. La indagación etimológica en el capítulo cuatro mostrará que la idea de garante o de consejero se encuentran en el núcleo del concepto y no refieren a imposición alguna.

Con respecto a la idea ilustrada de sobreponerse a toda relación jerárquica, basta recordar lo que escribían Diderot y d'Alembert en la *Enciclopedia* respecto al término autoridad:

¿Qué importa que otros hayan pensado igual o diferente de nosotros, mientras nosotros pensemos con corrección, según las reglas del buen sentido y con arreglo a la verdad? Es bastante indiferente que vuestra opinión sea la de Aristóteles, con tal que respete las leyes del silogismo. ¿Para qué sirven esas frecuentes citas, cuando se trata de cosas que dependen únicamente del testimonio de la razón y los sentidos? [...] Los que carecen de suficiente capacidad como para pensar por sí mismos se contentan con pensamientos de otro...⁷

Esta afirmación resume un ideal que atraviesa el proyecto de la modernidad a pesar de su imposible concreción. Pensar y actuar es siempre entrar en una trama que se despliega en el tiempo; aparecen jerarquías, diferencias, asimetrías, aún cuando el proyecto sea eliminarlas como formas de prejuicio. La contradicción performativa se hizo evidente en los impulsos revolucionarios modernos que, a la vez que anunciaban el nuevo tiempo, acudían al pasado en busca de inspiración.

⁷ Tomado de Revault d'Allones, Myriam; *El poder de los comienzos: ensayos sobre la autoridad*; Buenos Aires, Amorrortu, 2008, págs. 74-75.

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.⁸

Una manera de zanjar esta paradoja de anunciar un nuevo tiempo buscando referencias en el viejo es introducir una distinción entre tradición y pasado. Sólo la primera sería víctima de un ataque constante desde el Renacimiento. La diferencia estriba en que lo pretérito es un campo infinito por descubrir y la tradición es aquella que nos dice qué es lo valioso de ese campo. Siguiendo esta línea argumental, el planteo moderno no sería un rechazo al pasado como tal, sino una advertencia de que la tradición podría estar equivocada en lo que rescata de las ruinas. El proyecto ilustrado quiere empezar de nuevo y en ese comienzo también hay un pasado por descubrir que fue ocultado por la tradición.

Hannah Arendt, especialmente preocupada por este proceso histórico, advierte que más allá de la distinción pasado-tradición, lo que está en juego es la pérdida de la estructura temporal como tal. «Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado [...] sin una tradición bien anclada -y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años-, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro» La tradición es el mapa que permite ubicarnos en esa inmensidad que es el pasado. Si ese mapa se nos cae de las manos nos quedamos sin historia, sin recuerdos y sin memoria, «corremos el riesgo de olvidar y tal olvido- aparte de los propios contenidos que puedan perderse- significaría que, hablando en términos humanos nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la

⁸ Marx, Karl; *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, capítulo 1. Texto disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>

existencia humana (...) el hombre no puede lograr profundidad si no es a través del recuerdo»⁹

O apelando a la tradición, o apelando al pasado, o desacreditando todo tiempo pretérito, el concepto de autoridad revela su íntima relación con la estructura temporal. A diferencia del poder que acontece siempre en un espacio, los fenómenos de autoridad refieren al tiempo; al tiempo con que se enfrenta la generación que se hace cargo del mundo, al tiempo de cada sujeto frente a la historia legada, al tiempo impredecible en el que la autoridad puede acaecer.

El instante de la autoridad es evanescente, fulgurante, hay personas más propensas a encarnarla y las llamamos carismáticas, hay personas siempre propensas a adularla y las llamamos serviles, pero lo fundamental es reconocer su carácter fugaz. «En la vida cotidiana, la autoridad no es una cosa. Es un proceso de interpretación que busca para sí la solidez de una cosa. La fe, el pecado y la desesperación transformados en iglesias de piedra».¹⁰ Su imprevisibilidad y evanescencia explican sus relaciones siempre tensas y complejas con la organización política, que necesita una estabilidad que la autoridad nunca llega a cumplir completamente. Para combatir la transitoriedad del fenómeno de la autoridad se inventaron los artificios: túnicas, estrados, juzgados, altares, escenarios, títulos, linajes, diplomas, bastones, pipas, togas, monumentos y sombreros. En pie de guerra contra el paso del tiempo, los artificios buscan dilatar esos instantes donde la autoridad, al menos entre dos seres humanos reunidos, emerge.

La ambivalencia entre su fugacidad y nuestro intento de hacerla durar explica la tensión en que se encuentra el mundo desde sus inicios. No se debe caer en la trampa de que hoy estamos al borde del colapso como nunca antes. Desde que el ser humano construyó un mundo sobre la Tierra, algo que podemos vagamente datar hace 10.000 años, con el inicio del neolítico, nos encontramos en un frágil equilibrio. Este período de la prehistoria está marcado por la revolución agrícola, el excedente y el sedentarismo. El ser humano establecido en un lugar produjo más de lo que se necesitaba para consumir en lo inmediato, se modificó así la organización de la convivencia. Reglas para funcionar, producir el

⁹ Arendt, Hannah; “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, página 148. Traducción de Ana Luisa Poljak.

¹⁰ Sennett, Richard, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982, pág 27.

excedente, almacenarlo, inventariarlo, intercambiarlo. Contabilidad, leyes, caminos. Desde entonces se busca y se pierde el equilibrio.¹¹

Con la invención de los sistemas de escritura y el inicio de la historia, hace 5.100 años, esta fragilidad puede exponerse, contarse. Sócrates a través de Platón, San Agustín, Cicerón, Tertuliano, sólo por nombrar a los antiguos, reflexionan sobre un tiempo que sienten y viven al borde del colapso. Cada uno de estos casos, cada cual con una cadencia de tiempo distinto, coinciden en el hecho de que hay un realidad en jaque. Mundos que mueren y mundos que nacen al mundo. Caminar por la cuerda floja en un equilibrio que puede perderse en cualquier momento. Eso es lo que hacemos desde que empezamos a crear comunidades. No se trata de desacreditar el problema ecológico actual ni el poder de una bomba de hidrógeno, sino de comprender que, ante el grito histérico de que hoy estamos destruyendo la vida y recalentando el planeta, mejor responder con aplomo. La sensación de que todo puede derrumbarse de un momento a otro y que estamos errando en algo nos acompaña desde el fondo de la historia.¹²

La introducción de los artificios como modo de prolongar los acontecimientos de autoridad implican el riesgo de que ésta se confunda con aquellos, de que creamos que el uso del trono hace ya a la justicia. Los artificios introducen además el poder del hombre como hacedor de instrumentos y su vinculación con el hecho de la dominación política, ambas nociones (véase capítulo 3) cercanas pero precisamente diversas del concepto de autoridad. El riesgo que aparejan los artificios es lo que trasunta la poesía *Esperando a los bárbaros* de Constantino Cavafis. Difícil decirlo mejor.

¹¹ Para cuestiones relativas al sedentarismo y el excedente, véase Childe, Gordon; *Los orígenes de la civilización*, Ciudad de México, FCE, 1996. Allí se defiende la tesis llamada “difusionista” según la cual el cambio climático de 10.000 AC es la causa del sedentarismo y ello se dio en primer lugar en la Mesopotamia, entre los ríos Tigris y Éufrates, único refugio del desierto donde asentarse y que plantas y animales se reprodujeran. Una tesis diversa a la de Gordon es la defendida por Robert Braidwood, según la cual el cambio climático no es la llave para comprender el sedentarismo. Véase. *El hombre prehistórico*, México, FCE, 1975.

¹² Véase por ejemplo Diamond, Jared; *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Caracas, Arte, 2006. El análisis de Diamond de lo sucedido en diversas comunidades a lo largo de la historia (capítulo 2 a 7), permite explicar conjuntamente la importancia de reaccionar a tiempo a los desafíos que plantea actualmente la interacción con el medio ambiente, y cómo el asunto mismo de la relación con los recursos naturales y el cambio climático está presente desde el inicio de las civilizaciones.

-¿Qué esperamos congregados en el foro?
Es a los bárbaros que hoy llegan.

- ¿Por qué esta inacción en el senado?
¿Por qué están ahí sentados sin legislar los senadores?

Porque hoy llegarán los bárbaros.
¿Qué leyes van a hacer los senadores?
Ya legislaran, cuando lleguen, los bárbaros.

-¿Por qué nuestro emperador madrugó tanto
y en su trono, a la puerta mayor de la ciudad,
está sentado, solemne y ciñendo corona?

Porque hoy llegarán los bárbaros.
Y el emperador espera para dar a su jefe la acogida.
Incluso preparó,
para entregárselo, un pergamino. En él
muchos títulos y dignidades hay escritos.

-¿Por qué nuestros dos cónsules y pretores salieron
hoy con rojas togas bordadas;
por qué llevaban brazaletes con tantas amatistas
y anillos engastados y esmeraldas rutilantes;
por qué empuñan hoy preciosos báculos
en plata y oro magníficamente cincelados?

Porque hoy llegarán los bárbaros;
y espectáculos así deslumbran a los bárbaros.
- ¿Por qué no acuden, como siempre, los ilustres oradores
a echar sus discursos y decir sus cosas?

Porque hoy llegarán los bárbaros
y les fastidian la elocuencia y los discursos

-¿Por qué empieza de pronto este desconcierto
y confusión? (¡Qué graves se han vuelto los rostros!)
¿Por qué calles y plazas aprisa se vacían
y todos vuelven a casa compungidos?

Porque se hizo de noche y los bárbaros no llegaron.
Algunos han venido de las fronteras
y contado que los bárbaros no existen.

¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros?
Esa gente, al fin y al cabo, era una solución.¹³

A pesar de las solemnidades, los pergaminos, las piedras preciosas y la corona, algunos se animaron a ir a las fronteras y regresaron con un relato que

¹³ Cavafis, Constantino. P.; “Esperando a los bárbaros”, en *Poesía completa*, Madrid, Alianza, 1987, páginas 107 y 108.

cambia la historia. Ellos, enfrentando los artificios, lograron un acontecimiento de autoridad. Una pregunta urge: ¿desobedecieron al ir a las fronteras? No hay indicación en el poema de que estuviera prohibido hacerlo, como tampoco hay certeza de que los bárbaros hayan sido un invento premeditado para perpetuar una dominación. Ellos, los bárbaros, eran una solución porque explicaban todo. Pero, gracias a algunos, la comunidad se vio de repente frente a la perplejidad de tener que volver a explicarse todo. Es interesante notar que Cavafis habla de “algunos” para referir a los que regresan de las fronteras, no dice ni los intelectuales, ni los juristas, ni las mujeres, ni los sabios, ni los artistas, ni los políticos, ni los expertos; el genérico “algunos” conecta con una de las tesis de este trabajo: la autoridad no es una pericia, no viene dada por un determinado currículum que habilite a quien lo porta a ser autoridad.

¿Quiénes eran esos “algunos” que fueron a las fronteras? No lo sabemos, del mismo modo que no sabemos cuándo, ni dónde, ni cómo, ni quiénes encarnaran un próximo acontecimiento de autoridad. Que haya ciertas propensiones (formación, carisma, talento, prestigio) no debe confundirse con la imprevisibilidad que tiene el acaecimiento de sentido. Pero retorno sobre la pregunta: ¿desobedecieron? La respuesta es que sí, aclarando que el hecho de la desobediencia es parte intrínseca del acontecimiento de autoridad.

La acción desobediente es la prueba viva de que si sólo hubiera órdenes no habría autoridad. En relación a los niveles de análisis: hay una autoridad que viene de tiempos pretéritos, en forma de tradición, y hay una autoridad que porta el sujeto (o los sujetos) que se enfrenta con ella. De ese choque es de donde brota la autoridad. Ese combate no se produce con los que esperan en la plaza sino con los que van a las fronteras, son ellos los que mantienen el pulso del sentido. La desobediencia es una asunción proactiva de lo que sucede (“llegan los bárbaros”). No es la pose de una queja desde fuera sino el hacerse cargo de una situación, aunque más no sea para decir que la situación está mal concebida.

El mecanismo que permite esta tensión está basado en el acto de preguntar, que tiene la paradoja de ser un acto desobediente aunque tiene implícito la subordinación a la trama. El poema de Cavafis avanza desde el primer verso gracias a este mecanismo de interrogación constante. La pregunta introduce una desconfianza y a la vez una confianza en que puede ser

respondida. Dicho de otro modo: preguntar es un obedecer agazapado, del mismo modo que el poeta es aquel que se apronta a violar las leyes del idioma en honor al lenguaje. El haber ido a las fronteras asume por un lado la importancia de lo que está pasando en la ciudad y por otro mantiene una dosis de perplejidad frente a lo que está sucediendo. Hay una asunción y a la vez una cierta distancia. Justamente por ello es que fueron hacia las fronteras y no hacia la plaza o a la casa de gobierno o al encuentro con los senadores.

Los sujetos que, asumiéndola, ponen en entredicho una autoridad que viene del pasado, están obligados en un momento a moverse hacia los bordes, a los límites de lo sabido para volver a ponerlo todo en cuestión. Este viaje hacia las fronteras es otra imagen acorde al conflicto de las generaciones y a la problemática de la autoridad en un mundo que, una y otra vez, teme la llegada de los bárbaros.

* * * * *

2. ¿Por qué estudiar la autoridad desde el pensamiento de Hannah Arendt?

La obra de Hannah Arendt es un ejemplo privilegiado para visualizar la asunción de la autoridad del pasado y posicionarse frente a ella con desobediente respeto, dejando fluir la propia espontaneidad. A pesar de su tan mentado “pensar sin barandillas”, Arendt está dialogando constantemente con dos referencias: la tradición y la realidad, las dos balanzas en las que medir los aciertos o no del (errante) camino del pensar. La tradición nos viene dada en el lenguaje, en las palabras con las que tratamos de entender y de entendernos. Por lo tanto, cuando uno quiere comprender debe habérselas con la historia.

Básicamente, estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto. Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre (...) Siempre pensé que había que empezar a pensar como si nadie hubiera pensado y luego empezar a aprender de los demás (...) Todos heredamos un vocabulario. Y crecemos en él, y, por tanto, tenemos que examinarlo, pero no sólo para enterarnos de cómo tal o cual palabra se usa normalmente, lo cual arroja como resultado un determinado número de usos que se consideran legítimos. En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su calidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico.¹⁴

La idea de Arendt de “pensar como si nadie hubiera pensado” puede parecer a primera vista un rechazo del valor de la tradición pero es exactamente lo contrario: para poder aprehender algo uno debe haber pensado por sí mismo, alguna interrogante tiene que haber brotado desde dentro para que la faena de comprender sea realmente genuina y la tradición pueda decir algo valioso. Si no uno podrá convertirse en experto en filosofía, pero nada más. Se puede adquirir la pericia de lo filosófico sin jamás haberse hecho una pregunta propia, no propia en el sentido de original, sino porque surgió como si nunca nadie se la hubiera hecho. Recién después de que brota desde uno, encontramos que la pregunta se diluye en el tiempo y se encuentran conexiones con otros que se han planteado la misma interrogante con el mismo ahínco. De esta manera, siempre «tendremos que hallar nuestras propias respuestas, aún interpretando los acontecimientos

¹⁴ Arendt a Christian Bay, C.B Macpherson y Mary McCarthy, “Arendt sobre Arendt”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 167. Traducción de Fina Birulés.

con gafas arendtianas»¹⁵ En la propia obra de Arendt, este proceso de pensar por sí misma para luego acudir a los otros, es cristalino. Así, además de lograr un fructífero diálogo con la tradición, «Arendt va y viene constantemente por el puente que de ordinario separa la experiencia de la vida cotidiana de su contemplación».¹⁶

Toda su producción intelectual puede interpretarse en clave de identidad difusa: para los marxistas era liberal, para los liberales era conservadora y simpatizaba demasiado con el autor de «El Capital»; renegaba de la filosofía pero no había texto que no se apoyara en Platón, San Agustín o Kant; en el ambiente de la ciencia política era outsider por su formación y enfoque filosófico; creció en una Alemania que no sintió suya pero nunca se terminó de sentir en casa ni en Francia ni en Estados Unidos. Era mujer pero la cuestión femenina está ausente en su obra principal; era judía pero muchos la consideran traidora de la religión de Moisés y se doctoró investigando a uno de los padres del cristianismo. Era moderna pero anti moderna, estaba enamorada de un mundo en el que buena parte de su vida se sintió paria. La cuestión de la identidad en Arendt juega en dos niveles paralelos: el biográfico y el intelectual. En ambos es difícil encasillarla y ella misma tampoco se termina de ubicar. En 1964 dijo en la entrevista televisiva con Günter Gaus que se había despedido definitivamente de la filosofía¹⁷ pero en 1973 publicaba “El Pensamiento”, la primera parte de la trilogía que conformaría “La vida del espíritu”, sin duda la obra más filosófica que habría de escribir.

La lucidez de ella para habérselas con la identidad no como algo fijo sino como actitud de interpelación con la experiencia, el mundo, y una tradición hecha añicos, funge como un imperativo moral en tiempos donde las crisis parecen más un lugar donde quedarse que una plataforma desde donde partir. (Aunque se vuelva al mismo lugar, que ya no será el mismo.)

-¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las

¹⁵ Sánchez Muñoz, Cristina; “Hannah Arendt: una mirada sobre nuestro presente”, N°. 1, (2007) , *Teoría y derecho: revista de pensamiento jurídico*, págs. 192-205, pág. 195.

¹⁶ Brighman, Carol; “Una novela epistolar”, introducción a *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Barcelona, Lumen, 2006, página 17.

¹⁷ Entrevista publicada en *Revista de Occidente*, bajo el título “Hannah Arendt: <¿qué queda? Queda la lengua materna?>”, n° 221 (1999) págs. 83-110. Traducción de Agustín Serrano de Haro. En la página 84 dice Arendt: “yo me despedí definitivamente de la filosofía”.

perspectivas contemporáneas?

- No lo sé. Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca. Supongo que nunca he tenido una posición de este tipo. Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidentes o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa en lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo. No pertenezco a ningún grupo. Como saben, el único grupo al que he pertenecido fue al sionismo. Y, naturalmente, se debió a Hitler. Duró desde 1933 a 1943, luego rompí con él (...) Nunca fui socialista, ni tampoco comunista (...) ni nunca fui liberal.¹⁸

Dentro de esta cuestión identitaria y como consecuencia de ella, otra razón de cercanía con Arendt es su vaivén por distintas disciplinas. Los textos de la discípula de Heidegger beben cómodamente de las fuentes de la literatura, la prensa escrita, la sociología, el derecho, la ciencia, la religión o la historia. Un ejemplo de inter-multi-transdisciplinariedad antes de que ello se transformara en un lugar común académico. No hay libro o artículo de Arendt donde las referencias pertenezcan a la misma disciplina. Luego de una cita académica, aparece la de un artículo de prensa, un poema o los informes estadísticos del gobierno, generalmente de los Estados Unidos, país donde vivió la mayor parte de su vida productiva (desde mayo de 1941 hasta su muerte el 4 de diciembre de 1975) y al que agradeció permitirle ser ciudadana sin que eso signifique una identidad rígida. «Personalmente, lo que más agradecía era estar en un país en el que podía gozar <la libertad de hacerse ciudadano sin tener que pagar el precio de la asimilación>»¹⁹. No se asimilaba ni a un país, ni a una disciplina, ni a una ideología. Viajaba una y otra vez a las fronteras.

Detrás de esta actitud no había ninguna sensación liberadora, ninguna especie de “no lugar” desde donde filosofar. Por el contrario, eran la prueba de que se hacía cargo del mundo. Sus principales escritos pueden interpretarse desde una dicotomía que acompaña a Occidente desde el inicio de la filosofía: *vita activa* versus *vita contemplativa*. ¿Debo actuar en el mundo o debo asistir a la actuación de los otros para comprender y llegar a la verdad? La filosofía griega planteó la pregunta y respondió a favor de la segunda opción, Arendt cree que se cometió así un error capital que impidió a los filósofos entender la política. En la

¹⁸ Pregunta de Hans Morganthau y respuesta de Arendt en “Arendt sobre Arendt”, *op. cit.*, pág. 140.

¹⁹ Young-Bruehl; Elisabeth; *Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, págs. 48 y 49. La frase la dijo Arendt cuando recibió el premio Sonning en Dinamarca en 1975. El texto completo de la alocución se encuentra en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, pág. 38 y ss. Traducción de Miguel Candel y Fina Birulés.

Ética a Nicómaco Aristóteles plantea este conflicto que viene de Platón. Hasta el libro VI del texto aristotélico, la vida activa es el fin último de la vida humana (eudaimonía) pero en el libro X el estagirita da un giro y dice que es la contemplación, la actividad intelectual retirada. «Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa.»²⁰

Esta victoria de la contemplación como *télos* de la vida humana, siempre en tensión con la posibilidad de la acción en el mundo, pasa por Cicerón, Séneca, los pensadores medievales, el humanismo político, la Ilustración y llega hasta Arendt. Desde esta matriz ella plantea el rechazo por la filosofía entendida como recogimiento retirado del mundo. Para Arendt, los filósofos han menospreciado los asuntos humanos y se han encerrado en el laberinto de la comprensión sobre el ser humano en singular en vez de por la pluralidad humana, que es la condición de la acción y por ende de la política entendida como actividad que supone que nos pongamos de acuerdo. Pensando a “el hombre”, los filósofos olvidaron a los hombres. Es por este olvido que Arendt se ensañó por distinguirse de la filosofía, aún reconociendo que el propio concepto de *vita activa* es producto de los contempladores.²¹

Mientras los cimientos de Occidente se resquebrajaban, Arendt era una joven estudiante a quien la cuestión de si abandonar el pensamiento y lanzarse a la acción, o cuándo era el momento de escapar de la Alemania hitleriana, se transformaban en preguntas surgidas desde el estómago. El 16 de enero de 1931 le escribió su maestro y amigo Karl Jaspers: «Creo que en ti está tomando fuertemente cuerpo -bastante comprensiblemente- un talante antiacadémico»; dos años después, exactamente el 6 de enero de 1933, volvió a escribirle Jaspers, “«el ser humano no puede vivir sólo de negaciones, problemáticas y ambigüedades». Pensaba que la crítica de Arendt, que se dirigía por igual a todas

²⁰ Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, Libro X, capítulo 7.

²¹ Arendt, Hannah; *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pág. 32. Traducción de Carmen Corral y Fina Birulés.

las posturas, incluso a la sionista, la dejaba sin un lugar en el mundo, sin los cimientos necesarios para el arraigo de convicciones positivas.”²² Un mes y medio después de este consejo, los nazis incendiaban el Reichstag y Arendt escapaba junto a su madre luego de haber sido detenida por la policía alemana. Escaparon sin documentos. «Dejé Alemania dominada por la idea –algo exagerada sin duda- de que ¡nunca más! tendría yo algo que ver con la historia de las ideas, nunca más volvería a meterme en historias intelectuales. No quería tener nada que ver con semejante gente».²³

Con los años Arendt visualizó, y es otra de las razones de su actualidad, que el olvido del mundo como pluralidad humana no es sólo obra y responsabilidad de filósofos e intelectuales. Antes bien, el auge de la labor y el trabajo implicó el advenimiento de lo social, entendido como satisfacción inmediata de necesidades vitales, una actividad individual por definición y que configura la sociedad de masas, dominada por la idea de consumo. En este sentido, la capacidad de acción que plantea Arendt será iluminadora para revelarse tanto contra la contemplación filosófica como contra el consumo que desatiende el mundo.

La obra donde se desarrollan estas ideas es *La condición Humana*, publicada por primera vez en 1958, nueve años antes de que Guy Debord publicara en Francia *La sociedad del espectáculo*. Ambos textos coinciden en dos aspectos cruciales: dialogan críticamente con la obra de Karl Marx, de enorme influencia por entonces, y diagnostican con una cierta nostalgia y preocupación el auge del consumo (Arendt) o del espectáculo (Debord) como motor de la vida humana contemporánea.

La diferencia principal entre sociedad y sociedad de masas es quizás que la sociedad quería la cultura, valorizaba y desvalorizaba los objetos culturales como bienes sociales, usaba y abusaba de ellos pero no los <consumía>. Aun en su mayor desgaste, esas cosas seguían siendo cosas y conservaban cierto carácter objetivo. (...) Por el contrario, la sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como

²² Los pasajes de ambas cartas están citados en Young Bruhel, E.; *Hannah Arendt, una biografía*, op. cit. págs. 162 y 171.

²³ *Ibidem*, pág 175. Las declaraciones de Arendt están tomadas de la entrevista a Gaus en 1964. La versión española en *Revista de Occidente*, op. cit, pág 96.

consume cualquier otro objeto de consumo.²⁴

Esta constante de la economía capitalista que es la baja tendencial del valor de uso desarrolla una nueva forma de privación en el interior de la subsistencia aumentada, que no está ya liberada de la antigua penuria, puesto que exige la participación de la gran mayoría de los hombres, como trabajadores asalariados, en la prosecución infinita de su esfuerzo (...). Es la realidad de este chantaje, el hecho de que el consumo como uso bajo su forma más pobre (comer, habitar) ya no existe sino aprisionado en la riqueza ilusoria de la subsistencia aumentada, la verdadera base de la aceptación de la ilusión en el consumo de las mercancías modernas en general. El consumidor real se convierte en consumidor de ilusiones. La mercancía es esta ilusión efectivamente real, y el espectáculo su manifestación general.²⁵

Es difícil defender una actualidad *tout court* de ambas citas, la idea de sociedad, consumo y espectáculo que manejan es demasiado omnipotente y deja poco resquicio a los sujetos espontáneos y receptores del sistema. No obstante, en ambos pasajes late un problema actual que refiere a nuestra capacidad de agencia para transformar una situación dada en una sociedad dominada globalmente por la idea de consumir. Cuando nos ponemos de acuerdo en actuar, podemos cambiar el curso de los hechos, podemos ingresar en las grietas de los sistemas o generarlas y, así, variar el itinerario de la historia. Olvidar esta capacidad es rendirnos, conformarnos a lo que hay, sumirnos al imperio de lo que es. «El mal, en la modernidad democrática, es la anulación del pensamiento crítico de la ciudadanía por medio de la rutinización de su vida y la producción industrial (hoy, mediática) de sus sentimientos, percepciones y pensamiento».²⁶ La capacidad de acción requiere no sólo sujetos plurales que se pongan de acuerdo sino también individuos que mantengan despierta su capacidad crítica, siempre en jaque en sociedades donde el objetivo es consumir y mantener una conducta.

«Con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros (...) la conducta ha reemplazado a la acción como principal forma de relación humana»²⁷. Desde esta visión hace furor la ciencia

²⁴ Arendt, Hannah, “La crisis en la cultura, su significado político y social”, en *Entre el Pasado y el Futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 314. Este artículo salió a la luz en 1960, dos años después de *La condición humana* y siete años antes que el libro de Guy Debord.

²⁵ Debord, Guy; *La sociedad del espectáculo*, versión electrónica de José Luis Pardo. <http://www.sindominio.net/ash/espect2.htm>, párrafo 47.

²⁶ Giner, Salvador: “Hannah Arendt: la primacía moral de la política”, núm. 169 (diciembre 2006), *Claves de Razón Práctica*, , págs 14-21, pág. 18.

²⁷ Arendt, Hannah; *La condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pág.52, traducción de Ramón Gil Novales.

económica y todas sus ramas, la estadística, el marketing, la publicidad, es decir, todas las disciplinas encargadas de explicar, medir, controlar, fomentar, y saciar a los consumidores que son la quintaesencia de la noción arendtiana de sociedad.

Este peligro de intromisión de lo social en clave de conducta fue visualizado por John Stuart Mill, quien proféticamente escribía en 1859: «hay también en el mundo una grande inclinación a extender indebidamente los poderes de la sociedad sobre el individuo, no sólo por la fuerza de la opinión, sino también por la de la legislación; y como la tendencia de todos los cambios que tienen lugar en el mundo es a fortalecer la sociedad y disminuir el poder del individuo, esta intromisión no es uno de los males que tiendan a desaparecer espontáneamente, sino que, por el contrario, se hará más y más formidable cada día»²⁸. Estos tentáculos de lo social por sobre lo político crecieron a la par que se fomentaba la igualdad y, paradójicamente, se desacreditaba toda jerarquía por el hecho de ser tal. Se denigraba lo jerárquico pero a su vez se lo pedía por doquier para asegurar la igualdad a través de la legislación. Isaiah Berlin, justamente explicando el pensamiento de Mill, ilustra esta paradoja apelando a las fobias.

La enfermedad de la Inglaterra victoriana era la claustrofobia, había una sensación de sofoco, y los hombres mejores y más dotados de este período, Mill y Carlyle, Nietzsche e Ibsen, hombres de la izquierda y de la derecha, reclamaban más aire y más luz. La neurosis de nuestro tiempo es la agorafobia; a los hombres les aterroriza la desintegración y la ausencia de dirección: piden, como los hombres sin amo de Hobbes en estado de naturaleza, muros para contener la violencia del océano, orden, seguridad, organización, una autoridad claramente delimitada y reconocible, y se alarman ante la perspectiva de una libertad excesiva que les arroje a un inmenso y desconocido vacío.²⁹

La brillantez de Berlin para resumir en pocas líneas el espíritu de dos tiempos históricos, se opaca con su introducción del concepto de autoridad en un contexto negativo y opuesto al comportamiento libre. Como veremos, en sus orígenes romanos, que un pensador de la política como Berlin debería conocer, la autoridad era una posibilitadora y no una negadora de la libertad de los ciudadanos (véase capítulo 3).

En todo caso, y volviendo a Arendt, los sujetos con capacidad de discernimiento y actitud para enfrentar el legado de las generaciones anteriores,

²⁸ Stuart, Mill, John; *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2001, págs. 73 y 74.

²⁹ Berlin, Isaiah; “John Stuart Mill y los fines de la vida”, introducción en Stuart Mill, John; *Sobre la libertad*, op. cit. pág 41.

están lejos del modelo de individuo producto de la modernidad y el capitalismo. Esta matriz de individuos que siguen socialmente una conducta permite entender otro de los motivos del rechazo que causa actualmente la autoridad. Al tener inscrita la noción de jerarquía, porque unos reconocen la superioridad de otros para generar sentido, y ambos aceptan la jerarquía como tal, la autoridad nunca gozará de buena salud si el objetivo de la vida en común es que seamos todos iguales. En aras del valor de la uniformidad se considera más valioso seguir una conducta que lanzarse, desobedientemente, a la acción.

Si hay algo que se da de bruces contra el concepto de autoridad que intento desentrañar, es la indiferencia en el mantenimiento de las conductas que hacen andar al mundo. El problema no es la desobediencia, es la abulia a la que puede conducir una vida dedicada meramente al consumo. En la actividad de estar mentalmente despiertos y lanzarse a la actividad con todos los riesgos que ello implica, el primero de ellos el hacerse cargo del mundo y el segundo la explicitación de una jerarquía, uno de los elementos que puede desvelarse es precisamente la autoridad, concepto al que Arendt le dedicó específica atención y que plantea una nueva razón de cercanía con la pensadora.

Tanto en un artículo escrito en 1955 y publicado al año siguiente en *Review of Politics* como en una larga reflexión publicada en 1958 y reimpressa en 1961 en *Entre el pasado y el futuro*, Arendt se dedica exclusivamente al problema político de qué significa y en qué estado se encuentra la autoridad. Ella está preocupada por el concepto en su origen romano de *auctoritas* y la suerte que tuvo en la modernidad que, podemos adelantar, ha sido en su opinión fatal. Si bien ella no se centra en el fenómeno particular de autoridad que puede brotar en un grupo que se lanza a la acción, una de las hipótesis de este trabajo y que se desarrolla en la Parte II, es que dentro de su obra se pueden vincular elementos que amplíen el campo de autoridad que Arendt centró básicamente en el origen romano y el uso de éste que realiza la revolución estadounidense.

Un último aspecto que justifica el análisis de la autoridad teniendo a Hannah Arendt como cartógrafa principal es que, a pesar de la indiscutible popularidad de su obra, el tema ha pasado casi desapercibido por los analistas. Ni los seis artículos que conforman *El siglo de Hannah Arendt*; ni los 13 que están en *El orgullo de pensar*; ni los 14 de *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*; ni

el libro de Paolo Flores D'Arcais *Arendt: existencia y libertad*; ni el de Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt, el espacio de la política*; ni la clásica biografía intelectual de Elizabeth Young Bruehl, se ocupan específicamente del problema de la autoridad en Arendt. Sólo en el último libro de Fina Birulés³⁰ aparece específicamente la autoridad en el pensamiento de Arendt, aunque de forma tangencial ya que el objetivo del libro no es ahondar en ello sino dar un panorama del legado de la pensadora. «Su obra destaca en una época, la nuestra, en que la actividad de quienes se dedican al pensamiento parece reducirse a mera hermenéutica, carente del coraje o de capacidad necesarios para decir algo sobre el mundo o sobre la propia experiencia del mismo. En este sentido, Arendt no sólo no cayó en la tentación de ganarse las simpatías de su generación, sino que continúa siendo, como lo fue en vida, una interlocutora molesta.»³¹

La molestia que nos causa Arendt se acrecienta cuando nos abocamos a comprender el fenómeno de la autoridad ya que, como veremos, es uno de los conceptos que ha sufrido más confusión y prostitución de su sentido original, algo que a ella le irritaba particularmente. «Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras claves tales como <poder>, <potencia>, <fuerza>, <autoridad> y, finalmente, <violencia> (...) Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden.»³²

En resumen, además de la incomodidad que nos propone el análisis de Arendt es incómodo el tema en sí. Habérselas con esto de la autoridad plantea la molestia de estar siempre refiriendo a la experiencia, salvando los fenómenos, obligados a que el viento del pensamiento no nos lleve lejos de los asuntos humanos, donde las contradicciones e incoherencias nos acechan a cada paso.

...el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal , en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. Estos [hábitos y reglas son] pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mientras dormimos; <pero si el

³⁰ Birulés, Fina; *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona Herder, 2007, págs. 127-135. Para la información bibliográfica de los otros textos citados consultar la bibliografía final.

³¹ Birulés, Fina; *Una herencia...*, op. cit., pág. 25.

³² Arendt, Hannah.; *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005, pág 59. Traducción Guillermo Solana

viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja por completo despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unas con otros>.³³

En Arendt esta tensión entre el pensamiento, la coherencia y la comprensión fue el signo de su vida: su conservadurismo pero revolucionario; su miedo a la realidad que veía pero *su amor mundi*; su pasión por hurgar en la tradición sabiendo que el hilo que nos une a ella se deshilachó por completo; su judaísmo que la enfrentó a los judíos, su sutileza filosófica que utilizaba para desacreditar la filosofía; su intensa vida contemplativa desde la que nos sigue gritando que tenemos que lanzarnos a la acción.

La parte I de la tesis está dedicada a analizar la autoridad que viene del pasado, partiendo de las reflexiones de Hannah Arendt sobre el término autoridad, a las que agregaremos un análisis del término *auctoritas* en la política romana antigua y la historia posterior, desde la Edad Media hasta la Revolución Francesa donde, según Arendt, se evidencia la debacle del concepto que termina por esfumarse con los totalitarismos.

La parte II se concentrará en los niveles de autoridad que podría portar el sujeto y que se juega en la interacción con los otros. A las reflexiones arendtianas sobre la acción humana se agregará un análisis sobre el ámbito artístico y el pensamiento de Weber en relación al tema de la autoridad, que, como veremos, Arendt omite en sus pensamientos sobre las actividades humanas.

El apartado III insiste sobre la cuestión del relacionamiento social analizando algunos modelos clásicos de autoridad (padre-amo-jefe-juez-experto) que ya nada tienen que ver directamente con la obra de Arendt. Estos modelos se tornarán irresolubles cuando se confronten con la concepción de la autoridad como acontecimiento y fuente de sentido, que es en definitiva la concepción que se defiende en este trabajo y a la que se volverá una y otra vez.

* * * * *

³³ Arendt, H.; *La vida del espíritu*, op. cit., pág.198.

PARTE I

Para una historia del concepto de autoridad

La primera parte de la tesis se divide en dos unidades. La primera de ellas está dedicada a analizar el artículo de Arendt *¿Qué es la autoridad?* Durante la exégesis se irán abriendo caminos que conectarán con otros textos de la pensadora a los que acudiré utilizando siempre el artículo como guía principal. El complemento inmediato al ensayo de 1955 se encuentra sobre todo en dos textos, a saber, *Sobre la revolución* y *Sobre la violencia*, escritos en 1965 y 1970 respectivamente, lo que significa que además de temáticamente son cronológicamente una continuación de *¿Qué es la autoridad?* También será una referencia obligada *Los orígenes del totalitarismo*, publicado siete años antes que el ensayo que utilizo como referencia, y el *Diario Filosófico*, que abarca de 1950 a 1973.

La segunda unidad de esta sección está concentrada en ahondar en la noción de *auctoritas* romana que, como espero mostrar, Arendt introduce de modo insuficiente en el artículo de 1955.

3. El artículo de Arendt de 1955: un ejercicio de reflexión política

En el año 1955, Hannah Arendt escribe el ensayo de reflexión política *¿Qué es la autoridad?* y sus primeras líneas son contundentes: «la autoridad se ha esfumado del mundo moderno.»¹ Para Arendt, no hay más autoridad, la palabra se vació de referencia y no solo en el ambiente político sino también en la esfera de la educación y las relaciones familiares. «El hecho de que aun esta autoridad prepolítica que rige las relaciones entre adultos y niños, profesores y alumnos, ya no sea firme significa que todas las metáforas y modelos antiguamente aceptados de las relaciones autoritarias perdieron su carácter admisible.»²

¹ Arendt, Hannah; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág. 145. Existen dos versiones respecto al origen de este artículo: para Fina Birulés se publicó por primera vez en 1955 en “Der Monat”, VIII, 89. Para Elisabeth Young Bruhel, el artículo vio la luz en 1958 y fue editado ese año por C. Friedrich en su libro *Authority*, Cambridge, Harvard University Press. Seguimos la versión de Birulés porque el artículo publicado en 1955 ya marca la preocupación explícita de Arendt por la autoridad.

² Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.* pág. 146.

Cuándo, por qué y cómo desapareció la autoridad, es algo que la pensadora esboza en su artículo a través de una historia del concepto, en la que aclara que se referirá sólo a un sentido del término dado por la civilización occidental. Este sentido está marcado fundamentalmente por Roma, aunque también Platón, Aristóteles, y la Iglesia Católica conforman los pilares sobre los que funcionó y vivió el concepto de autoridad. La caída de estos pilares y la muerte del mecanismo de la autoridad tiene, para Arendt, un único responsable: el mundo moderno, entendido en su sentido más general, como proyecto ilustrado de razón, progreso y secularidad.

Para la pensadora alemana, la autoridad es un concepto que funcionó en Occidente siempre en conjunto con otros dos: la religión y la tradición. Esta tríada, inseparable desde los romanos en adelante, empezó en el Renacimiento una decadencia en los asuntos públicos: primero desapareció la religión, siguió la tradición y por último, la que más duró aunque enclenque por la falta de sus compañeras, fue la autoridad. Repasemos detenidamente el itinerario de Arendt.

El mundo en el que se inscribe el texto

En el primero de los seis apartados que conforman el ensayo Arendt se dedica a dar un panorama del contexto histórico en el que se encuentra. Como empezando por la punta del iceberg, la filósofa apunta que los fenómenos totalitarios pueden entenderse como la culminación de una larga decadencia de la autoridad. «La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjo con el fondo de una ruptura más o menos general y más o menos dinámica de toda autoridad tradicional.»³

Para Arendt entonces, los totalitarismos no son un exceso de autoridad como comúnmente se piensa sino la manifestación política e histórica de la ausencia de autoridad. Esta idea, si bien no desarrollada, ya aparecía en *Los Orígenes del totalitarismo*. Allí puede leerse:

a pesar de los numerosos malentendidos relativos a la llamada <personalidad autoritaria>, el principio de la autoridad es en todos los aspectos importantes diametralmente opuesto al de la dominación totalitaria. Al margen

³ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, págs.145-146.

por completo de sus orígenes en la historia romana, la autoridad, cualquiera que sea su forma, siempre significa una restricción o una limitación de la libertad, pero nunca su abolición. La dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad (...) Técnicamente, esta ausencia de cualquier autoridad o jerarquía en el sistema totalitario se advierte en el hecho de que entre el poder supremo (el Führer) y los dominados no existen niveles fiables de intervención, cada uno de los cuales habría de recibir su debida proporción de autoridad y obediencia. La voluntad del Führer puede ser encarnada en todas partes y en todo momento, y él no está ligado a ninguna jerarquía, ni siquiera a la que pueda haber establecido él mismo.⁴

Si bien hoy es casi un lugar común hablar de la preocupación y el espanto que le causó la experiencia totalitaria a Arendt, no lo es tanto percatarse de que para ella el concepto de autoridad es relevante para comprender la dimensión de lo que pasó en la primera mitad del siglo pasado. «El surgimiento del fascismo, el comunismo y el desarrollo de los dos sistemas totalitarios, el de Stalin a partir de 1929 y el de Hitler a partir de 1938; se produjo con el trasfondo de una ruptura más o menos general y dramática de todas las autoridades tradicionales. En ningún caso esa ruptura resultó directamente de los propios regímenes o movimientos, más bien parecía como si el totalitarismo, bien en forma de sistemas o de movimientos, fuese más adecuado para sacar ventaja de la atmósfera general.»⁵

La novedad del totalitarismo es su aprovechamiento de la desaparición de la autoridad para crear su sistema. Caída la autoridad política, cae la estabilidad, lo que Cicerón llamaba *consensus iuris*, el acuerdo básico que permitía que un pueblo, sea en la guerra o en la paz, sea con un tirano o con un parlamento, comprendiera la necesidad de un tejido básico de estabilidad. Hasta las primeras décadas del siglo XX, ese tejido fue custodiado políticamente por la autoridad, zurcidora y legitimadora de los lazos que unían a una comunidad entre sí y con otras comunidades. El declive de la autoridad política deja desprotegido este acuerdo básico que se desintegra por completo cuando los totalitarismos hacen de la ley, históricamente fuente de estabilidad, la base del movimiento constante.

⁴ Arendt, H.; *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, págs. 549 y 550. Traducción de Guillermo Solana. Dentro de los “numerosos malentendidos” es probable que Arendt se refiera principalmente a dos cuestiones, los experimentos educativos en Estados Unidos para eliminar la autoridad en la relación con los niños, y la idea de Horkheimer, y de los frankfurtianos en general, de la autoridad como opresión y poder enmascarados. Para esto véase, Horkheimer, Max; *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 151-190. Para lo primero, Arendt, H.; “La crisis en la educación” en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 269-301.

⁵ Arendt, H.; “La autoridad en el siglo XX”, núm. 30, (1997) *Revista Archipiélago*, págs. 90-99, pág. 90, (subrayado mío). Traducción de Carmen del Corral.

Si es cierto que el lazo entre los países totalitarios y el mundo civilizado quedó roto a través de los monstruosos crímenes de sus regímenes, también es cierto que esta criminalidad no fue debida a la simple agresividad, a la insensibilidad, a la guerra y a la traición, sino a una consciente ruptura de ese *consensus iuris* que, según Cicerón, constituye a un <pueblo> y que, como derecho internacional, ha constituido en los tiempos modernos al mundo civilizado en tanto permanece como piedra fundamental de las relaciones internacionales, incluso bajo las condiciones bélicas. Tanto el juicio moral como el castigo legal presuponen este asentimiento básico; el criminal puede ser juzgado justamente sólo porque participa en el *consensus iuris*, e incluso la ley revelada por Dios puede funcionar en los hombres sólo cuando éstos la escuchan y la aceptan. En este punto surge a la luz la diferencia fundamental entre el concepto totalitario del derecho y todos los otros conceptos. La política totalitaria no reemplaza a un grupo de leyes por otro, no establece su propia *consensus iuris*, no crea, mediante una revolución, una nueva forma de legalidad.⁶

Si los totalitarismos se aprovechan del fin de la autoridad para construir su régimen, pero no son ellos los que producen ese fin, la interrogante es entonces quién ha generado tal desaparición. Para Arendt, fue la duda moderna el aguijón fatal para la tríada romana religión-tradición-autoridad, núcleo de la noción de autoridad política que busca desentrañar.

Si bien ella vuelve durante el ensayo a estas ideas, ya en el primer apartado deja planteada la situación final, que podría resumirse en los siguientes cuatro pasajes:

(Fase 1: la duda se revela contra la tradición)

Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado (...) sin una tradición bien anclada –y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años–, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro.

(Fase 2: dudar de la fe)

Desde la crítica radical de las creencias religiosas, formulada en los siglos XVII y XVIII (...) el creyente moderno ha de proteger constantemente sus creencias ante la duda; en la época moderna no es la fe cristiana como tal, sino la Cristiandad (y el Judaísmo, por supuesto) la que está agobiada de paradojas y absurdos. Aunque otras cosas puedan sobrevivir al absurdo –la filosofía quizás pueda–, la religión no es capaz de hacerlo.

⁶ Arendt, H; *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit., pág. 620.

(Fase 3: cae la autoridad)

Asentada en la piedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo (...) un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa

(Resumen de la consecuencia de las tres fases)

La pérdida de la autoridad es tan sólo la fase final, aunque decisiva, de un desarrollo que durante siglos socavó sobre todo la religión y la tradición (...) con la pérdida de la autoridad, la duda general de la época moderna también invadió el campo político.⁷

El último de los pasajes, si bien es un mero resumen del proceso que sufrió la autoridad en la modernidad, contiene una idea clave: para Arendt la autoridad es un concepto político y, en ese sentido, pertenece exclusivamente al mundo plural de los hombres. Aquí ya se ve cómo se circunscribe la idea de autoridad al ámbito de lo público, y se desentienden otros enfoques posibles.⁸ En lo que refiere a la pérdida de la tradición (Fase 1), hay una distinción de enorme importancia entre ésta y el pasado que veíamos en la introducción. Para Arendt, lo pretérito es un campo infinito, inabarcable y oscuro; la tradición es justamente la que ilumina todo eso que pasó antes de que nosotros estuviéramos en el mundo, es el mapa que permite ubicarnos en esa inmensidad que es el pasado y lo que permite que éste sea inteligible de alguna manera. No olvidemos que Arendt incluye este artículo de la autoridad bajo un libro que titula *Entre el pasado y el futuro*, donde ya en el prefacio, expresa la importancia capital que tiene la tradición, aún en escombros, para entender lo que pasa hoy y poder construir un proyecto.

Con respecto a la pérdida de la religión (Fase 2), Arendt cree que uno de los principales responsables de la pérdida es Martín Lutero, quien fue el que

⁷ Todas las citas se encuentran en las páginas 148, 149 y 150 de “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*

⁸ Véase por ejemplo Kòjeve, Alexandre; *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005. Allí el autor desentraña la teoría teológica de la autoridad, según la cual toda autoridad humana no es otra cosa que derivada y relativa a la autoridad divina. Especialmente páginas 49-53. Si bien Arendt menciona la obra de Kòjeve en alguna ocasión, parece desconocer este libro escrito en 1942.

despegó lo religioso de la tradición y la autoridad y generó que ésta se entendiera como una relación individual de cada sujeto con la palabra divina. Esta idea no se encuentra en el artículo sino en *Sobre la Revolución*, donde puede leerse: «la disolución, llevada a cabo por Lutero, de los lazos existentes entre tradición y autoridad, su esfuerzo para fundar la autoridad sobre la propia palabra divina, en vez de hacerla derivar de la tradición, ha contribuido a la pérdida de autoridad en el mundo moderno.»⁹

Llegamos así a la autoridad (Fase 3), el tercero y último de los conceptos heredados del mundo antiguo y que para Arendt no logró sobrevivir a los embates de la modernidad. Prueba de ello es, una vez más, la experiencia totalitaria.

La naturaleza o la divinidad, como fuentes de autoridad para las leyes positivas, eran consideradas permanentes y eternas; las leyes positivas eran cambiantes y cambiables según las circunstancias, pero poseían una relativa permanencia en comparación con las acciones humanas mucho más rápidamente cambiantes; y derivan esta permanencia de la eterna presencia de su fuente de autoridad. Por eso, las leyes positivas son primariamente concebidas para funcionar como estabilizadoras de los cambiantes movimientos de los hombres. En la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento. Cuando los nazis hablan sobre la ley de la naturaleza o cuando los bolcheviques hablan sobre la ley de la historia, ni la naturaleza ni la historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimiento en sí mismas.¹⁰

El peligro de que todo pueda convertirse en cualquier cosa en cualquier momento descansa sobre esta idea totalitaria de hacer del movimiento ley, algo que significa una contradicción en los términos ya que la misma idea de ley necesita una dosis de estabilidad que desaparece si la aparejamos al movimiento constante. «No es sólo que la situación límite revele en qué consisten la normalidad y la regla; es que la situación límite se ha convertido en normalidad y regla.»¹¹

⁹ Arendt, Hannah; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006, pág. 33, traducción de Pedro Bravo,

¹⁰ Arendt, H; “Los orígenes...”, *op. cit.*, pág. 621.

¹¹ Gómez Ramos, Antonio; “Giorgio Agamben: lo que queda del resto”, en Reyes Mate (ed.) *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002, pág. 386. Sin llegar a la pedantería intelectual de deducir que hoy vivimos en algo así como un gran campo de concentración dominado por el consumo, es importante analizar la concepción del tiempo que impera en las sociedades contemporáneas, en este aspecto más cerca de la experiencia totalitaria del movimiento incesante que de las experiencias de estabilidad de otrora, sin por ello deducir ninguna nostalgia de tiempos pasados.

Si acaso es posible “pensar sin barandillas” es imposible vivir sin ellas. Y la barandilla que nos hemos dado históricamente es la norma, el ordenamiento, que es indefectiblemente una forma de estabilidad. Si ello nos oprime o nos permite ser libres, depende en buena medida de la manera en que entendamos los términos principales que están en juego. Por ello, antes de comenzar con la historia del concepto de la esfumada autoridad, Arendt hace hincapié en diferenciar el fenómeno de la autoridad de otros conceptos afines con los que suele confundirse. En otras palabras, aunque declara su desaparición, la pensadora visualiza que la autoridad es un término que se utiliza frecuentemente tanto en ámbitos académicos, como políticos y cotidianos en general. Es por este uso que, luego de mostrar el contexto histórico, se encarga de dilucidar qué no es autoridad para evitar equívocos en la utilización de este término cargado de historia política.

La cuestión terminológica

La autoridad no es fuerza, ni poder, ni violencia, ni persuasión, ni obediencia. Sólo entendiendo todos los matices entre estos términos, será posible comprender la suerte que ha tenido a lo largo de la historia y la situación actual en la que se encuentra.

Si es necesario hacer uso de la violencia es porque la autoridad ha fallado y las armas ocuparon su lugar. Mientras el Derecho y la ley no desaparecen cuando es necesario utilizar la coacción física, la autoridad sólo existe si no se apela a la violencia, esto es, cuando se da el «indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión».¹² En la misma línea se expresa Kòjeve cuando dice: «la Autoridad es la posibilidad que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro) sin que esos otros reaccionen contra él, siendo totalmente capaces de hacerlo».¹³ Es justamente esta posibilidad lo que permite el acto de la desobediencia que veíamos en la introducción.

En lo que refiere a la ley, «el Derecho sólo tiene autoridad para quienes lo <reconocen>, pero sigue siendo un Derecho incluso para quienes lo

¹² Arendt, H.; *Sobre la violencia*, op. cit, pág 62 (subrayado mío).

¹³ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit, pág. 36 (subrayado mío).

experimentan sin <reconocerlo>». ¹⁴ Es importante que la ley cuente con la legitimación que da la autoridad pero, si ésta se pierde, aquella no desaparece, mientras que, si una autoridad pierde el reconocimiento y la legitimación, desaparece como tal, su existencia ya no es posible. Es por esta diferenciación que Arendt puede realizar una afirmación tan contundente como que la autoridad ha desaparecido del mundo, algo imposible de afirmar respecto de la ley. Cuando cae la legitimidad, su lugar puede ser ocupado por la violencia que no es lo mismo que por la fuerza. Mientras ésta es un fenómeno específicamente atado a la energía que libera un suceso, es decir, algo vinculado a un excedente no manipulable, la violencia tiene que ver con la capacidad humana para construir herramientas, con lo esencialmente instrumental, los artificios.

La fuerza (*force*), que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las <fuerzas de la Naturaleza> o la <fuerza de las circunstancias> (la *force des choses*), esto es, para indicar la energía liberada por los movimientos físicos o sociales. (...) La violencia, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla. ¹⁵

Diferenciándola de la autoridad, hemos acercado la violencia a la potencia, que es a su vez la fuente del poder. Pero Arendt nos advierte aquí de dos cosas imbricadas: primero que potencia y poder no son lo mismo; segundo, que hay una precisa explicación histórica para la confusión que hace sinónimos al poder y la violencia. Respecto a esto último, el itinerario conceptual se resume de la siguiente manera: «existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. <Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia>, ha dicho C. Wright Mills, haciéndose eco del Estado de Max Weber: <el dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir, supuestamente legitimada>. Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con <la organización de la violencia> sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del

¹⁴ *Ibidem*, pág. 38

¹⁵ Arendt, H.; *Sobre la violencia*, op. cit., págs. 61 y 63.

Estado como instrumento de opresión de la clase dominante.»¹⁶A su vez, la visión marxista, se asienta sobre la primera advertencia de Arendt de no confundir poder y potencia (*power and strength* en el texto original).

Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por la de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos hacia el uno ha sido siempre, desde Platón a Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra. Corresponde a la naturaleza de grupo y constituye su poder para hacer frente a la independencia, propiedad de la potencia individual.¹⁷

El error se propaga como una plaga: entendemos mal la potencia (lo individual) y la confundimos con el poder (lo grupal) que pasa a ser así una forma organizada de la violencia (lo instrumental) y ésta a su vez una manera de demostrar fuerza (lo natural) e imposición. Como todo ello produce obediencia, pensamos que estamos frente a la autoridad cuando estamos frente a la ausencia de ella.

Nos queda apuntar que el poder es para Arendt «la capacidad humana no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido (...) La extrema forma de poder es el Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es el Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos.»¹⁸ Por el contrario, y como lo explica en *La condición humana*, «el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos.»¹⁹ Cabe preguntarse inmediatamente cuál es para Arendt la condición para el “vivir unido de un pueblo”. Su respuesta es la capacidad de lenguaje, de hablar, de ponernos de acuerdo a través del discurso. Esto, además, demuestra el

¹⁶ *Ibidem*, págs. 48 y 49 (subrayado mío). La cita de Mills está tomada de *The Power Elite*, New York, 1956, pág. 171. La cita de Weber responde a lo que dice en los primeros párrafos de *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

¹⁷ Arendt, H.; *Sobre la violencia*, op. cit., pág. 61.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 60 y 57.

¹⁹ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 224.

abismo que existe entre poder y violencia. «Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes –*les lois se taisent*, según la fórmula de la Revolución francesa-, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra.»²⁰

Todos los conflictos a los que asistimos diariamente entre personas, Estados, partidos políticos, instituciones, parejas y grupos, parten del implícito pacto básico de que tenemos el don de la palabra, de que si pudimos construir un *consensus iuris* fue porque podíamos hablar entre nosotros. «En tanto que logos, este *Einverständnis* de fondo es, desde luego, lingüístico. Pero en la medida en que el lenguaje sólo se hace efectivo como diálogo, como la conversación del hablar unos con otros, el *Einverständnis* originario es, a la par, político. (...) <El hombre es el único animal político porque es el único que tiene palabra>. Y tener palabra supone estar ya involucrado en un diálogo anterior donde el lenguaje se ha ido realizando y del que el individuo-ciudadano ha bebido. Se ha formado como tal individuo en tanto que bebía de él.»²¹ En medio de un contexto intelectual donde todos coincidían en nuestra constitución antropológica violenta, egoísta, y resentida (piénsese en los clásicos filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud), Arendt viene a decirnos que todo ese pesimismo parte en realidad de un acuerdo, de una mancomunidad. Y es en ese pacto tácito donde se inserta la autoridad como guardiana del mismo, aunque la modernidad la haya confundido con otras manifestaciones humanas, algo que, totalitarismos mediante, puso en jaque la misma noción de convivencia.

Las confusiones entre los términos que hacen a la política son para Arendt consecuencia de la miopía de los filósofos en el abordaje de los asuntos humanos. Como veíamos en el apartado anterior, al decidirse por la contemplación del ser

²⁰ Arendt, H.; *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 21.

²¹ Gómez Ramos, Antonio; “El acuerdo originario”, núm. 8, (2000), *Volúbilis*, págs. 70-89, pág. 73. La frase entre corchetes corresponde a Aristóteles, *Política*, 1253A. La idea de acuerdo originario como palabra que nos viene dada en discursos y conversaciones, es pertinente para plantear la cuestión generacional con la que comienza este trabajo. Todo los conflictos y las tensiones entre los que legan y los que reciben presuponen este *Einverständnis*.

humano en singular, la reflexión quedó anclada en el error. En marzo de 1951, la filósofa escribió en su diario en referencia al concepto de poder:

Las especulaciones occidentales sobre el poder se han hecho tan peligrosas solamente porque se unieron con la filosofía del hombre; por eso toda reflexión que atribuyó al hombre más poder del que era pertinente según la tradición cristiana, acarreó el peligro de perder el seso en la omnipotencia. El fenómeno propiamente humano parece implicar: primero, que sólo los hombres tienen poder, que el hombre concreto como individuo es siempre impotente; y, segundo, que este poder, tal como surge entre los hombres, está limitado por los hombres, no por la naturaleza. ²²

Respecto a la persuasión, último término del que debemos diferenciarnos y que se conecta con el poder de la palabra, la posición de Arendt es la siguiente: «autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. (...) La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos.»²³ La anulación que hace Arendt de los procesos argumentales en las relaciones de autoridad tiene su génesis en Platón, que buscó fallidamente introducir la autoridad como concepto diferenciador tanto del manejo de los asuntos de la *polis* (donde prevalece la argumentación y la persuasión entre iguales) como de los asuntos exteriores (donde dominan la fuerza y la violencia). La tesis es que, una vez incorporada la jerarquía en la relación, el proceso argumental para persuadir es innecesario porque con el sólo hecho de que el superior ordene algo, esto se realizará legítimamente, sin imposición ni opresión alguna. «Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como un igual)»²⁴ No deja de ser curioso que, para ejemplificar la no necesidad de persuasión, Arendt apele a un ejemplo del ámbito privado (relación padre-hijo), ámbito donde ella misma

²² Arendt, Hannah; *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno III [11], traducido por Raúl Gabás, pág. 62. Subrayado en el original.

²³ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.* pág.147, (subrayado mío).

²⁴ Arendt, H.; *Sobre la violencia*, *op. cit.* pág 62.

reconoce que los griegos quisieron, pero no pudieron, definir el genuino concepto de autoridad. Volveremos sobre este asunto en el próximo epígrafe.

Las formas de gobierno

La reiterada preocupación por explicitar qué términos no se pueden confundir con la autoridad se justifica porque en la actualidad, dice Arendt, las palabras se usan al arbitrio de cada uno, lo que genera que todo puede ser dicho utilizando el sentido de las palabras como a uno le plazca.²⁵ Para evitar este fenómeno, y ya adentrándose específicamente en el campo político, la pensadora alemana propone distinguir distintos tipos de gobierno y el puntapié inicial para ello es mostrar que la libertad, contrario a lo que muchos piensan, no se enfrenta con la autoridad.

Para Arendt la noción de libertad y de progreso heredada del siglo XIX, «conduce a pasar por alto las diferencias de principio entre la restricción de la libertad en los regímenes autoritarios, la abolición de la libertad política en las tiranías y dictaduras, y la total eliminación de la espontaneidad misma que, de entre las manifestaciones más generales y elementales de la libertad humana, es la única a la que apuntan los regímenes totalitarios.»²⁶ Una equivocada concepción de la libertad lleva entonces a confundir formas de gobierno que son sustancialmente diferentes, lleva a entender siempre la autoridad como una forma de opresión que varía sólo cuantitativamente entre un gobierno y otro cuando, para Arendt, aquí hay diferencias de fondo que no pueden pasarse por alto.

«El escritor liberal, preocupado por la historia y el progreso de la libertad más que por las formas de gobierno, sólo ve aquí diferencias de grado, e ignora que un gobierno autoritario limitador de la libertad permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por completo, porque llegaría a ser una tiranía.»²⁷ Para

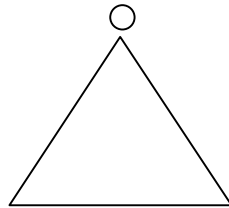
²⁵ En la página 151 de “¿Qué es la autoridad?”, Arendt explica que «ya no vivimos en un mundo común en el que las palabras de todos poseen una significación incuestionable, de modo que, además de estar condenados a vivir verbalmente en un universo por completo carente de sentido, nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestro propio mundo de significación...»

²⁶ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, págs. 152-153.

²⁷ *Ibidem.*

evitar estos equívocos, Arendt circunscribe el problema de la autoridad al modo de administración política de un Estado, a las distintas formas de legitimar y llevar a cabo el gobierno de una comunidad. Para distinguir el gobierno autoritario del dictatorial, el tiránico y el totalitario, se sirve de metáforas visuales.

Gobierno autoritario:



Arendt identifica el gobierno autoritario con la imagen de una pirámide donde la autoridad se encuentra en la cúspide pero donde la justificación de esa cúspide está por encima de ella. En sus palabras, «la fuente de autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder; de esa fuente, de esta fuerza externa que trasciende el campo político, siempre derivan las autoridades su <autoridad> (...) La pirámide es, sin duda, una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide (...) cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad pero siempre menos que la superior.»²⁸ Esta imagen Arendt la encuentra representada en la Edad Media, donde la Iglesia Católica establece que la igualdad supone una estructura jerárquica y diferenciada con su fundamento más allá de la contingencia mundana. De todos modos, hay que aclarar que este gobierno autoritario no es igual al gobierno romano fundador de la autoridad política. Arendt volverá sobre esta idea de pirámide cuando analice la *auctoritas* romana. Con la primera imagen se comprende nuevamente por qué los movimientos totalitarios son prueba fehaciente de la desaparición de la autoridad. En ellos no sólo no hay ningún fundamento por fuera del sistema, sino que siquiera hay justificación más allá de cada miembro del movimiento. El totalitarismo «promete liberar la realización de la ley de toda acción y voluntad

²⁸ *Ibidem*, pág. 155.

humana; y promete la justicia en la tierra porque promete hacer de la humanidad misma la encarnación de la ley».

Esta identificación del hombre y de la ley, que parece cancelar la discrepancia entre la legalidad y la justicia que ha asediado al pensamiento legal desde los tiempos antiguos, no tiene nada en común con la *lumen naturale* o la voz de la conciencia, por las que se supone que la naturaleza o la divinidad, como fuentes de autoridad para el *ius naturale* o los mandamientos de Dios históricamente revelados, anuncian su autoridad al mismo hombre. Todo esto jamás hizo del hombre la encarnación de la ley sino que, al contrario, siguió diferenciándose de él como la autoridad que exigía asentamiento...²⁹

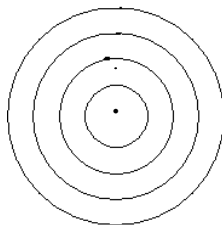
Gobierno tiránico o dictatorial:

*



La imagen que Arendt nos propone para la tiranía es la de una aparente pirámide pero que ha perdido todas las capas intermedias; así, se pierden todos los escalones de autoridad entre la cúspide y la base. La igualdad se reduce a la lógica del <uno contra todos>, donde el tirano, sin lazos de autoridad, se enfrenta a una masa que se encuentra toda en el mismo nivel, en la base. «... el tirano es el señor que gobierna como uno contra todos, y los <todos> a los que oprime son todos iguales, es decir, carecen de poder. Si nos ceñimos a la imagen de la pirámide, es como si se destruyeran todas las capas que están entre la base y el vértice, de modo que este último queda en el aire.»³⁰

Gobierno totalitario



Arendt propone las capas concéntricas de una cebolla como imagen de un gobierno totalitario, en cuyo centro se encuentra el jefe, como en un espacio vacío

²⁹ Arendt, H.; *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 620.

³⁰ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., pág. 156.

que irradia hacia las capas las condiciones de normalidad y genera una ficción de la realidad y al mismo tiempo un anticuerpo para que la verdadera realidad se incorpore en alguna de las capas. «La gran ventaja de este sistema es que, aun en condiciones de gobierno totalitario, el movimiento da a cada una de sus capas la ficción de un mundo real.»³¹ Este proceso de irrealidad es posible porque el jefe, «haga lo que haga este conductor –ya integre los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien oprima a los gobernados, como un tirano-, lo hace desde dentro y no desde fuera ni desde arriba [y los miembros] llegan a creer que sus convicciones difieren de las de los demás sólo por su grado, de modo que no necesitan tener conciencia del abismo que separa su propio mundo del mundo real que los rodea.»³²

Una vez que culmina las diferencias de organización estatal según el tipo de gobierno, Arendt muestra que ni el liberalismo ni el conservadurismo son útiles para explicar el fenómeno político de la autoridad. El argumento principal que esgrime es que ambas ideologías se encuentran bajo el influjo de la filosofía de la historia y no pueden más que juzgar positiva o negativamente los fenómenos concretos de autoridad en función de su rol en la historia global que los acoge. Esto coloca los procesos reales de autoridad en un dilema atemporal carente de complejidad ya que «si se considera, como ambas corrientes lo hacen, que existe lo que se llama proceso histórico, dotado de una dirección definible y de un fin predecible, es evidente que eso nos puede hacer aterrizar sólo en el paraíso o en el infierno»³³, lo cual es una forma de decir que desaparecen los matices entre diferentes formas de gobernar. Este problema de miopía de las visiones liberales y conservadoras, que a primera vista parece algo exclusivamente teórico (acotado al método de la filosofía de la historia), tiene en realidad consecuencias prácticas y una de ellas es la funcionalización de las ideas, que lleva a una confusión en los términos, algo que desde el comienzo del ensayo Arendt considera inadmisible.

³¹ *Ibidem*, pág. 157.

³² *Ibidem*. La propia Arendt aclara en una nota al pie que no desarrollará más esta idea porque lo ha hecho en su libro *Los orígenes del totalitarismo*. Lo importante para nuestro propósito es retener la diferencia entre un gobierno basado en la autoridad (pirámide) y una organización totalitaria (círculos).

³³ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág.159.

Liberalismo y conservadurismo «creen que pueden pasar sin el estudio de lo que las ciencias históricas llaman las fuentes mismas. Sólo se preocupan por las funciones, y todo lo que cumple la misma función, según este criterio, puede llevar el mismo nombre. Es como si yo tuviera el derecho de llamar martillo al tacón de mi zapato porque, como la mayoría de las mujeres, lo uso para clavar los clavos en la pared.»³⁴ Arendt muestra de esta manera cómo el funcionalismo de las ideas repercute en el problema cotidiano de usar las palabras indistintamente y hacer sinónimos conceptos tan distintos como son la violencia y la autoridad, por el mero hecho de cumplir la misma función. «Si la violencia cumple la misma función que la autoridad –es decir, hacer que la gente obedezca-, la violencia es autoridad. (...) El punto medular del argumento es siempre el mismo: todo está relacionado con un contexto funcional y el uso de la violencia se toma para demostrar que ninguna sociedad puede existir si no es dentro de un marco autoritario.»³⁵ Una vez incorporados estos razonamientos al léxico político moderno se instala la confusión y se caen las fronteras que dividen una forma de gobierno de otra porque sólo importa la función y no la manera de gobernar.

En resumen, se podría decir que Arendt en el primer apartado del ensayo *¿Qué es la autoridad?* tiene dos objetivos fundamentales, a saber, explicitar el contexto en el que se inscribe el problema de la autoridad (en un doble sentido: por un lado el contexto histórico de la modernidad como época y por otro lado la realidad más concreta de la primera mitad del Siglo XX) y, en segundo lugar, la tarea analítica de diferenciar el significado de autoridad de los términos que puedan tener un parecido de familia con él. Ambos objetivos muestran la necesidad de realizar una historia del concepto, de adentrarnos en el túnel del pasado (de la tradición perdida) para ver qué mundo tuvo autoridad y cómo era esta. Si logramos comprender eso, podremos responder «¿qué tipo de mundo llegó a su fin después de la época moderna, desafiando una u otra forma de autoridad en distintas esferas de la vida, pero hizo que todo el concepto de autoridad perdiera por completo su validez?»³⁶ A desentrañar esto dedica Arendt el resto de su exposición, justificando así su tesis general de que sólo entendiendo

³⁴ *Ibidem*, pág. 161.

³⁵ *Ibidem*, pág. 162.

³⁶ *Ibidem*, pág. 164.

lo que pasó antes de que nosotros estuviéramos en el mundo, podrá ser inteligible el presente y adquirirán sentido nuestras posibles acciones futuras.

Platón y Aristóteles

Los apartados dos y tres del artículo están dedicados al mundo griego y sus dos principales filósofos: Platón y Aristóteles. En ellos, Arendt no encuentra el inicio del concepto político de la autoridad que sólo aparece con los romanos, sino distintos «intentos de introducir algo semejante a la autoridad en la vida pública de la polis griega.»³⁷ Las dos fuentes de inspiración para realizar esta empresa son: la *polis* griega (tanto en su política interna como exterior) y la vida familiar.

El argumento que plantea Arendt para explicar el fracaso en el intento griego puede parafrasearse de la siguiente manera: para el pensamiento griego o la *polis* funcionaba bien o se encontraba bajo un tirano. En este último caso, desde el que se podría disparar por la negativa una reflexión sobre el fenómeno político de la autoridad, Platón y Aristóteles se topan con una traba planteada por sus propias concepciones, a saber, para ambos el tirano no era un ser humano sino un “lobo con forma humana”; no es que la tiranía pusiera en peligro la *polis* sino que la hacía desaparecer como tal y ya no había reflexión posible.³⁸

La segunda opción era visualizar el fenómeno de la autoridad ante la posibilidad de la guerra, donde el comandante debe establecer un mando que garantice la paz de la comunidad. Sin embargo, tampoco aquí Platón y Aristóteles proyectan el problema de la autoridad porque lo bélico siempre tiene que ver con contingencias particulares y no se puede sacar de un estado de emergencia (la guerra) el modelo de una autoridad permanente.

La última opción es encontrar en el ámbito privado de la familia el fundamento de la autoridad. Tampoco aquí es posible porque, para la filosofía griega, en el ámbito de las relaciones domésticas no existe la igualdad necesaria para que brote el fenómeno político de la autoridad; quien manda en el ámbito del hogar es en realidad un déspota que, como amo, está atado a sus esclavos y sólo es libre cuando sale de su casa a la plaza pública a manejarse entre iguales.

³⁷ *Ibidem*, pág 165.

³⁸ Cuestiones conceptuales e históricas sobre los tipos de gobierno tiránico pueden profundizarse en *Tiranía: aproximaciones a una figura de poder*, de Guido Cappelli y Antonio Gómez Ramos, Madrid, Dykinson, 2008. Para el panorama general, véase especialmente págs. 9-17.

«Por lo tanto, ni el déspota ni el tirano –el uno porque se movía entre esclavos y el otro entre súbditos- podían ser llamados hombres libres [y] la autoridad implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad.»³⁹

Más allá de este fracaso, Arendt muestra que Platón y Aristóteles han dejado importantes avances que confluyeron en Roma.

La República de Platón

En lo que refiere al fundador de la Academia, su obra política más importante, “*La República*” contiene la génesis de la que partir (y de la que diferenciarse también) para fundar una genuina autoridad política. Platón funde vida pública con vida privada y no se percata que establece una tiranía del rey filósofo que no deja resquicio para que funcione la autoridad.

Según los griegos, verse limitado a la vida hogareña privada equivalía a estar privado de las posibilidades específicamente humanas de la vida. En otras palabras, tal vez los propios rasgos que de forma tan convincente nos demuestran la índole tiránica de la república platónica –la casi total eliminación de la privacidad y la omnipresencia de las instituciones y los órganos políticos- hayan impedido advertir a Platón este carácter tiránico. Para él habría sido una contradicción en los términos etiquetar como tiranía una constitución que no solo no relegaba al ciudadano a su casa sino que, por el contrario, no le dejaba ni un resquicio de vida privada.⁴⁰

Arendt introduce cuestiones histórico-contextuales (la muerte de Sócrates, la desconfianza platónica en la persuasión para manejar los asuntos de la *polis*, los sofistas, los problemas que le generan las relaciones amo-esclavo, pastor-rebaño, médico-paciente, para justificar el fenómeno político porque son relaciones de total dependencia) para explicar cómo llega Platón a esta confusión entre la esfera privada y la esfera pública o, dicho de otra manera, a las tensiones que se encuentran entre la *vita activa* (la del rey) y la *vita contemplativa* (la del filósofo) para justificar el fenómeno de la autoridad. Estas tensiones se resuelven con el establecimiento del reino de las ideas como legitimador de la ley y posible solución de la autoridad. Ante la imposibilidad de encontrar fundamentos ni en el ámbito público ni el ámbito del hogar, Platón acude a su propio sistema teórico para fundar la autoridad política en el mundo de los *eidos* pero vuelve a quedar

³⁹ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.* pág. 166, (subrayado mío).

⁴⁰ *Ibidem*, pág 169. Arendt cita aquí *The Constitution of Athens and related texts*, de Kurt von Fritz Ernest Kapp, New York, Hafner Publishing Company, 1950.

enredado porque las ideas se convierten en los patrones firmes, absolutos, del comportamiento y del juicio moral, cuando en los asuntos humanos «el gobierno de la razón o del sentido común se relaciona con la variada multiplicidad de acontecimientos concretos que pueden estar incluidos en él»⁴¹

Los problemas con los que se topa Platón son, para Arendt, consecuencia del lugar privilegiado que le da a la filosofía en detrimento de los asuntos políticos, siempre plurales y con lógicas propias, que sólo adquieren sentido si las normas que las regulan están dentro de ellas y no, como el mundo de las ideas, por fuera de lo que sucede en la esfera pública. En otras palabras, la oscilación entre si la idea suprema es lo bello (objeto de contemplación) o es lo bueno (objeto de la acción), recorre toda la reflexión política platónica, aunque siempre triunfa el reino de lo filosófico, de lo inmutable y unívoco en contraposición a lo inasible de las acciones políticas de este mundo llevadas a cambio por los hombres en plural.

Un último aspecto que es digno de retener de las reflexiones platónicas es el problema de legitimar la violencia, su

gran preocupación por asegurar la obediencia voluntaria, es decir, por establecer una base sólida para lo que, desde los tiempos de los romanos, llamamos autoridad. Platón resolvió su dilema con narraciones bastante prolijas sobre un más allá con recompensas y castigos (...) Las imágenes del infierno presentes en el pensamiento religioso, es de cierta importancia señalar que originalmente se los diseñó para estrictos fines políticos. En Platón sólo son un recurso ingenioso para llevar a la obediencia a quienes no están sujetos al poder apremiante de la razón, sin usar de verdad la violencia externa.⁴²

La tensión entre la obediencia y la violencia es resuelta por Platón no por la autoridad, sino por la fabricación de un relato ultramundano de premios y castigos. Esta idea yerra en el establecimiento político de la autoridad, que tendrá que ver no con el castigo sino con el sentido de las acciones y su inserción en la vida de la comunidad. Además, Platón no establece la cuestión práctica de cómo se deben contar esos relatos en el espacio público, aunque sabemos que no serán

⁴¹ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.* pág. 175, (subrayado mío). La argumentación arendtiana de los problemas a los que se enfrenta Platón ocupa las páginas 168-183. Aquí nos limitaremos a las premisas y conclusiones más salientes ya que la clave está en el conflicto de *vita activa* y *vita contemplativa* que, como veíamos en la parte introductoria, atraviesa toda la obra de Arendt y seguirá apareciendo en las páginas siguientes. En referencia a los enredos de Platón para con la organización política puede verse también, *La condición humana*, *op. cit.* págs. 242-247.

⁴² Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, págs. 176 y 177.

los poetas que han sido expulsados de la república. La idea de castigos y premios más allá de este mundo será retomada y reformulada por el pensamiento político y religioso cristiano, pero ya con la concepción romana de autoridad establecida y anudada en una nueva configuración política.

La Política de Aristóteles

Herederero de la preeminencia platónica de la contemplación en pos de la acción pero alejado de la idea de su maestro de generar un rey filósofo que dirija los destinos de la comunidad, Aristóteles es para Arendt, «el primero que, para establecer una regla en el manejo de los asuntos humanos, apeló a la <naturaleza>, el primero que <estableció la diferencia entre el joven y el viejo, destinó a los unos a ser gobernados y a los otros a gobernar>». ⁴³ Si bien en Platón ya hay una distinción entre los ancianos y los jóvenes, es con Aristóteles que esa diferencia queda inscrita en la naturaleza de las cosas, lo cual, a pesar de la aparente obviedad del argumento, genera problemas teóricos. «La simplicidad de este argumento es tanto más engañosa cuanto que siglos de repeticiones lo han degradado a lugar común. Por este motivo quizás se pase por alto la flagrante contradicción de la propia definición aristotélica de polis, tal como aparece en su *Política*: <la polis es una comunidad de iguales en busca de una vida que es potencialmente la mejor> (...) la polis se basa en el principio de igualdad y no hace distinciones entre gobernantes y gobernados.» ⁴⁴

Aristóteles, a diferencia de Platón, tiene claro en su reflexión que el ámbito de lo político no puede mezclarse con la esfera privada de la vida. Mientras en ésta última impera la necesidad del individuo y la de la especie, la conservación de la vida y la evacuación de las necesidades, en el ámbito de la *polis* aparece otra dimensión de la existencia, a saber, la <vida buena>, esto es, todo aquello a lo que aspiramos una vez que las necesidades han sido dominadas. «La necesidad debe superarse antes de que pueda empezar una <vida buena> política y sólo se puede superar a través del dominio. Es decir que la libertad de la <vida buena> descansa en el dominio de la necesidad (...) ese dominio sólo se puede conseguir controlando a otros y ejerciendo la violencia sobre ellos.» ⁴⁵

⁴³ *Ibidem*, pág. 185.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 187.

Por detrás de esta afirmación se encuentra la clave para entender el callejón sin salida en el que queda inscrito el pensamiento político de Aristóteles. Se podría resumir así: para estar dedicado a la <vida buena> las necesidades deben estar satisfechas, para ello se debe tener un hogar (una esfera privada) donde se ordene a los esclavos y a la familia la generación de todo lo necesario para dedicarse a la vida pública pero, para tener esta infraestructura, se debe ser adulto, con lo cual, el argumento inicial de la diferencia natural entre jóvenes y ancianos pasa a ser innecesario porque es previo al ámbito político. «La política o el derecho a participar en la gestión de los asuntos públicos empieza, precisamente, cuando la educación ha llegado a su fin (...) en la educación siempre tratamos con personas que todavía no se admiten en la política ni se les pone en pie de igualdad porque se están preparando para eso.»⁴⁶ Este problema lleva al estagirita a buscar modelos de autoridad fuera del ámbito político, donde todos deben ser iguales, y al igual que Platón encontrarlos en otras esferas: maestro-alumno; amo-esclavo; médico-enfermo. A pesar de distinguir la política de la esfera privada, Aristóteles no pudo encontrar modelos de autoridad que no fueran privados ya que los públicos serían una contradicción con la igualdad que es condición de la *polis*. Arendt cree que Aristóteles se da cuenta de cuál es el ámbito de lo político pero no alcanza a ver que el fenómeno de la autoridad debe fundarse dentro de ese ámbito y no con modelos del ámbito prepolítico.

Los primeros en darse cuenta de ello son los romanos, que visualizaron que la única manera de tener una autoridad en lo político era ubicar los “mayores” en el pasado, en la grandeza de los fundadores, pero no en la relación política entre iguales. Éstos miden sus acciones en función de esos maestros que los precedieron y que son los verdaderos guías en el campo de la acción. Si se pierde esta matriz temporal se corre un riesgo que históricamente ha pervertido la política. «Siempre que el modelo de educación autoritaria, sin esa convicción fundamental [la de la autoridad romana] se impuso en el campo de la política (y así ocurrió con bastante frecuencia y todavía es un soporte primordial de los conservadores), sirvió ante todo para oscurecer las reivindicaciones reales o

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 189.

codiciosas de gobernar y habló de educar cuando en realidad lo que se quería era dominar.»⁴⁷

Este pasaje sirve para entender que más allá de su fracaso de fundar una autoridad política, la filosofía griega dejó sus reflexiones para la posteridad y en función de ellas se ha construido todo el pensamiento posterior, en el acierto o en el error. La influencia de Platón y Aristóteles en el pensamiento de Arendt superan ampliamente el análisis que ella hace de ellos en este artículo. Al tratar las actividades que hacen a la condición humana (capítulo 5) volveremos sobre esta influencia, en particular aristotélica, en lo que refiere a la concepción arendtiana de la política. Pero en el contexto de la definición de la autoridad, Arendt cree que Aristóteles queda encerrado en los mismos problemas que Platón, desconociendo el mundo de la pluralidad de los hombres, desatendiendo los códigos, los tiempos y la verdades de la *vita activa*, muy distantes de la del filósofo retirado y encerrado en su noble pensar. Los romanos resuelven este dilema.

La noción de autoridad romana: lo específicamente político

Permítaseme comenzar con una cita que no pertenece al artículo de Arendt pero que sintetiza lo que vimos hasta ahora y lo que vamos a analizar a continuación.

Introduciéndolo unas veces en la razón, dejándolo otras veces fuera como fuerza coactiva, [los griegos] establecieron un abismo entre fuerza y razón (...) Los romanos quieren llenar este abismo con la autoridad. Autoridad es la situación media entre *ratio* y *potestas*, que ha de expresar la situación humana, en cuanto ésta media entre la *ratio*, como una dimensión a la postre suprahumana y divina, y la *potestas*, como una dimensión a la postre infrahumana, para engendrar así la humanidad esencial, que se expresa en la autoridad como lo humano por excelencia. La autoridad se halla entre el margen superior e inferior de la humanidad.⁴⁸

En este pasaje de Krings se encuentra el meollo del descubrimiento romano que fundó el concepto de autoridad. No es ni la idea de una razón inmanente que nos indica cómo debemos actuar (los *eidos* platónicos o la idea ilustrada de razón autónoma) ni tampoco la simple fuerza para hacer que otros obedezcan ciegamente. Veamos.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 190.

⁴⁸ Krings, H.; Baumgartner, H.M.; Wild, CH y otros; *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1981, Tomo I: Absoluto- Espacio, pág. 170.

La primera novedad romana que marca la historia política de Occidente, es el carácter sagrado que tiene la fundación de una empresa humana. Una vez que se funda una comunidad, ese acto permanece en las generaciones siguientes como marco de referencia desde el que juzgar las acciones, permanece como autoridad. Nuestro relato se escribe con un lenguaje que nos viene dado, que está ya fundado, no de una vez y para siempre (estático), pero sí de una vez que marcará a todas las demás. Los romanos visualizan esto y para ellos religión significa religar, volver a unir a uno con su historia, con su tradición, que es siempre humana, que está anclada en la tierra.

«No fueron los griegos sino los romanos los que echaron raíces verdaderas en la tierra, y la palabra <patria> deriva todo su significado de la historia romana. La fundación de una nueva institución política –para los griegos una experiencia casi trivial- se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irrepetible para toda la historia. (...) Ser religioso significa estar atado al pasado (...) la actividad religiosa y la política podían considerarse casi idénticas.»⁴⁹ Rómulo fundó Roma y el trabajo de todas las generaciones posteriores no es más que mantener el espíritu de esa fundación, toda la narración de ese acto fundacional (donde no está solo Rómulo y Remo sino decenas de deidades) se respira en los hogares romanos, los dioses no están en el olimpo griego sino en la ciudad, el lugar donde mora la política. Y es en ese mundo donde surge la palabra y el concepto de autoridad, de la mano de la idea de fundación, de comenzar algo en el mundo.

El sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, <aumentar>, y lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación. Los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres*, que la habían obtenido por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores*. La autoridad de los vivos era siempre derivada.⁵⁰

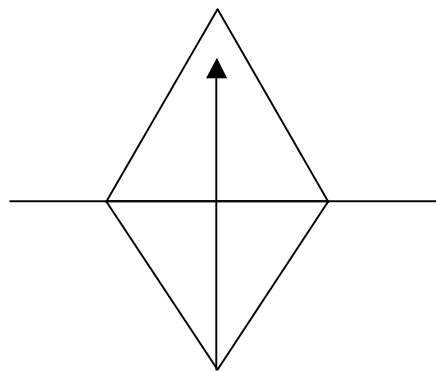
Aquí Arendt resume cuatro características mutuamente implicadas en el concepto romano político de autoridad, a saber; consiste en aumentar la fundación; la poseen los ancianos; se deriva de los muertos; sus raíces están en el pasado. Una de las primeras consecuencias de esta visión es que la autoridad no

⁴⁹ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, págs. 192 y 193.

⁵⁰ *Ibidem*.

se confunde con el poder, algo que lo tienen los vivos, que sólo es útil como actividad en un espacio presente. «La característica más destacada de los que están investidos de autoridad es que no tienen poder, (...) <aunque el poder está en el pueblo la autoridad está en el Senado> (...) El aumento que el Senado debe añadir a las decisiones políticas, no es poder, nos parece que se trata de algo curiosamente evasivo e intangible.»⁵¹

Los romanos no solo solucionan el problema griego y fundan la autoridad en hechos políticos no derivados de la esfera privada, sino que también establecen una institución que se encargue de mantener viva y representar esa autoridad: el Senado, órgano que no tiene el poder de hacer leyes, ni de establecer políticas, sino la capacidad de legitimarlas o no en función del <aumento> que hagan de la fundación. Citando la *Historia de Roma* de Theodor Mommsen, Arendt dirá que lo que posee el Senado es la capacidad de dar *más que una opinión y menos que una orden*.⁵² Si volvemos a los esquemas visuales que realizábamos páginas atrás tratando de traducir en imágenes los tipos de gobierno que proponía Arendt, tendríamos que el régimen político romano sería así:



La línea horizontal divide el presente del pasado. Desde éste, en forma de tradición, brota la autoridad encarnada en el Senado que no hace otra cosa que legitimar y controlar el poder que se encuentra encima de la línea y que debe ajustarse a los mandatos de la autoridad. Tener *gravitas* (una virtud cívica clave) era para los romanos ser capaz de aceptar el peso de esa tradición y responder

⁵¹ *Ibidem*, págs. 194 y 195. Arendt cita aquí la frase de Cicerón <Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit>, que se encuentra en *Leyes*, 3.12.38., Madrid, Alianza, 1989.

⁵² El libro de Mommsen está editado en español por Aguilar, Madrid, 1965, págs. 1038-1039.

por ella, saberse atado (religado) a esa fundación que da sentido a las acciones. La tríada religión- tradición- autoridad inunda el triángulo y es el marco de referencia de la vida de los romanos. «La fuerza vinculante de esa autoridad está conectada muy de cerca con la fuerza religiosa vinculante de los *auspices* que, a diferencia del oráculo griego, no se refieren al curso objetivo de los acontecimientos futuros sino que revelan sólo la aprobación o desaprobación divina de las decisiones aceptadas por los hombres. También los dioses tienen autoridad entre los hombres, más que poder sobre ellos; las divinidades <aumentan> y confirman las acciones humanas, pero no las guían»⁵³, en el sentido de que no imponen sino que auguran.

La jerarquía que implica la *auctoritas* en el ámbito de la política no sólo no coarta la libertad de los ciudadanos sino que se convierte en ámbito desde el cual mantener vivo el *consensus iuris* a través de la libre actividad. «El fruto de las deliberaciones del senado, el *senatus consultus*, era una especie de directiva política que carecía de la fuerza de la *lex*. Otro acto del senado, la *patrum auctoritas*, consistía en la ratificación de una ley previamente aprobada por el pueblo. La aceptación libre o voluntaria de estas decisiones testimonia, en cualquier caso, que la autoridad del senado no precisaba de ninguna coerción o violencia».⁵⁴

Tanto en política como en religión, los romanos tenían una autoridad que indicaba pero no imponía, la violencia no es el arma de la autoridad, sino que aparece sólo cuando ésta ha dejado de funcionar. La autoridad es contraria a la violencia porque está fuera del “estado de naturaleza” pero está conectada porque surge inmediatamente después que terminó el enfrentamiento fundacional, cuando hay que narrarlo, hacerlo político, humano. En otras palabras, la fundación de Roma, como todo inicio político, tiene una cuota de violencia, pero no es ahí donde se encuentra la autoridad sino en la narración que se ha hecho de esa fundación y en lo que hacen los intérpretes (el Senado o los *auspices*) con ella. En su *Diario Filosófico*, en una nota de enero de 1953, Arendt apunta a una idea de autoridad que trasciende el marco exclusivamente político. «Se reconoce la autoridad dondequiera que se siente gratitud por su existencia

⁵³ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág. 196.

⁵⁴ Rivera García Antonio; “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De República”, en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, edición digital, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=31998&portal=4>, pág. 14.

(autor, fundador, progenitor, propagador). La tradición y la autoridad se pertenecen recíprocamente. Han dado el sistema de coordenadas para la historia y la historicidad occidentales. Tradición era la respuesta romana al pasado como historia y, en concreto, como una cadena de acontecimientos.»⁵⁵ Si bien en el ensayo jamás se aparta del marco de lo político institucional, este pasaje de su *Diario* deja entrever que la tradición no sólo refiere al pasado de la fundación de la ciudad sino a la ligazón que puede haber en cualquier historia particular. El autor, o el progenitor, o el artista, todos ellos fundadores de algo en el mundo, podrían desvelar una trama y convertirse así en autoridad sin tener relación alguna con una institución como el Senado. Su *auctoritas* vendría por su capacidad para exponer el encadenamiento, el lazo. Arendt no vuelve a insistir sobre esta idea en ningún otro texto suyo, sólo ese apunte en sus apuntes personales. Volveré sobre este punto. Regresemos ahora al marco del artículo antes de disparar la reflexión en otras direcciones.

Con lo dicho hasta aquí sobre la *auctoritas* romana, se le podría objetar a la misma su incapacidad para la novedad. En efecto, ¿cómo hacer algo nuevo si al final de lo que se trata es de aumentar la fundación? ¿Qué resquicio queda para la libre acción si todo *ya* está contenido en el acto fundacional de la comunidad?

Los mismos romanos se dieron cuenta de este problema y lo resolvieron introduciendo el *exemplum* en el campo de las acciones. Mis acciones, aunque toman su sentido del pasado, son siempre nuevas y se pueden convertir en modelo y, así, el ejemplo (*exemplum*) se convierte en eslabón entre la fundación original y el presente. «Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo, y la *auctoritas maiorum* pasó a ser equivalente a los modelos aceptados para el comportamiento cotidiano, a la propia moral política corriente.»⁵⁶ Si se introducen ejemplos y modelos es porque no todo está contenido en la fundación, es porque la novedad, aunque guiada por la autoridad y referida al pasado, existe. Lucio Cincinato era ejemplo para una vida agreste honrada y sin ambiciones; Catón para la rectitud del gobernante, Escipión para la templanza militar y la organización del Estado.

La *auctoritas* se desdobra aquí en una tercera dimensión que le genera su carácter más dinámico: si tenemos por un lado el hecho de la fundación como

⁵⁵ Arendt, H. *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XIII [5], pág. 289, (subrayado en el original).

⁵⁶ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., pág. 197.

foco de autoridad; y por otro el senado como la autoridad que sabe qué ilumina ese foco, cómo y por dónde se ve su luz, encontramos por último la introducción del *exemplum* que hace que el ser humano, a través de la guía de las otras dos, genere con su comportamiento virtuoso una nueva autoridad, vinculada pero nueva respecto a las dos anteriores.

Es más, el problema en sí de la novedad, al igual que el concepto de autoridad, son cuestiones específicamente romanas y así como los griegos nunca llegaron a asir un concepto político de autoridad, tampoco se preocuparon por el significado de realizar algo novedoso. La explicación de ello se encuentra en *Sobre la Revolución* donde Arendt apunta que

el sentimiento romano de continuidad fue desconocido en Grecia, donde la mutabilidad consustancial a todas las cosas perecederas era experimentada sin mitigación o consuelo algunos; fue precisamente esta experiencia la que persuadió a los filósofos griegos de la necesidad de no tomar demasiado en serio el mundo de lo humano y del deber que pesa sobre los hombres para no atribuir una dignidad excesiva e inmerecida a dicho mundo. Los asuntos humanos estaban sometidos a un cambio constante, pero nunca producían algo enteramente nuevo. (...) los hombres nuevos y jóvenes, eran seres nacidos a través de los siglos, a un espectáculo natural o histórico que, en esencia, era siempre el mismo.⁵⁷

Se agrega aquí una segunda razón para explicar el fracaso del pensamiento griego en el establecimiento de la autoridad política: no sólo no podían visualizarla por la confusión entre las esferas pública y privada (Platón) o por la imposibilidad de introducir la jerarquía en el ámbito de igualdad de la *polis* (Aristóteles), sino también porque tenían una concepción del tiempo donde el devenir ganaría siempre sobre la fundación y la novedad que porta el ejemplo. El extraño y fascinante mecanismo de estar atados a una fundación que es la que a su vez permite realizar actividades novedosas, explica el acierto de la *auctoritas* romana respecto a los fallidos intentos platónicos y aristotélicos.

La introducción de lo ejemplar en el ámbito de lo político permite la valoración de las acciones sin tener que deducir una moral que valga para todos los casos y coarte la espontaneidad. «La concepción dicotómica según la cual nuestro mundo se divide en hechos y valores (...) las explicaciones descriptivas y las normativas, nos ha conducido erróneamente a descuidar la relevancia

⁵⁷ Arendt, H.; *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 29.

específica y la fuerza de lo ejemplar, a saber, de las entidades, materiales o simbólicas, que son, como deberían ser, los átomos de reconciliación donde lo que <es> y lo que <debería> se funden y, al hacerlo, liberan una energía que estimula nuestra imaginación.»⁵⁸

Si bien Ferrara parte de la noción kantiana de juicio para su dilucidación de lo ejemplar y se concentra en la modernidad y el mundo contemporáneo, el *exemplum* romano es una corriente subterránea a sus exploraciones. Siguiendo su análisis, el ámbito de lo humano puede resumirse en tres fuerzas: lo que existe; lo que podría o debería existir; lo que es como debería ser, esto último es el ejemplo. La fuerza de lo existente viene dada por el hábito, la tradición, las creencias y costumbres con las que organizamos la convivencia, y también por lo que solemos llamar la fuerza del destino, ese tiempo histórico en el cual el lapso de nuestra vida parece totalmente irrelevante. Esta fuerza de lo existente de una parte nos arrolla con su evidencia abrumadora de que las cosas son así como son y de la otra nos permite organizar la vida de cada uno. Difícil planificar algo si cada día debiéramos verificar que todo lo que existe hoy funciona de la misma manera que funcionó ayer. En otras palabras, la fuerza de las cosas que existen nos ahorra que cada jornada tengamos que reinventar el funcionamiento del mundo pero implica el riesgo de que ese mismo funcionar nos abrume.

Esta fuerza de que las cosas sean como son y sigan su destino se topa con el impulso humano de que las cosas podrían o deberían ser de otra manera. Todo el ámbito de las ideas y de las valoraciones entra dentro de esta segunda fuerza que conforma el mundo.

Y hay una tercera y última potencia que delinea la configuración de la realidad, la fuerza del ejemplo, que al unir lo que es con lo que debería, inaugura para Ferrara dos posibilidades fundamentales: reflejar una normatividad reconocida o inaugurar una normatividad reconocible, las dos tareas que otrora realizaba el senado romano y los *augures* aunque el autor no hace mención a ellos. A través de la acción ejemplar o de la admiración de un ejemplo, anudamos ser y deber ser, pasado y presente, reflexión y acción, universal y particular, el legado de las generaciones con la espontaneidad propia.

⁵⁸ Ferrara, Alessandro; *La fuerza del ejemplo; exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008, pág. 13.

El ámbito de lo ejemplar ejemplifica, valga la redundancia, el modo de acontecimiento de la autoridad introduciendo además la importancia de lo artístico para su cabal comprensión. La construcción y la identificación del ejemplo obligan a un movimiento constante del arte a la política y viceversa. «Autenticidad, belleza, perfección, integridad, carisma, aura y muchos otros son los nombres que se han atribuido a esta cualidad de producir entre la realidad y la normatividad, entre los hechos y las normas, no simplemente un entrelazamiento pasajero, ocasional e imperfecto, sino una infrecuente, duradera y casi total fusión»⁵⁹.

El paradigma del que parte Ferrara para la unión de lo político con el arte, en esto fiel seguidor de Arendt, es como dijimos la crítica del juicio de Kant, sobre la que volveremos cuando analicemos la autoridad en relación a nuestra capacidad de discernimiento. Retengamos de momento que desde los romanos el ámbito del *exemplum*, sea en la retórica literaria o en el contexto de los tribunales, está estrechamente vinculado a la posibilidad del acaecimiento de la autoridad en el mundo.

El carácter de ejemplaridad de la *auctoritas*, que la vuelve tanto una fuente personal y concreta de autenticidad como un modelo general que asegura la continuidad de la tradición, ya que en él se depositan y convergen todos los modelos precedentes, explica también su uso retórico –que Cicerón atestigua– como recurso literario y doctrinal dirigido a convencer, a producir, a través de la apelación a *auctores* indiscutibles, confianza.⁶⁰

Esta vinculación entre *exemplum* y *auctoritas* se debe a una característica que ambas comparten: la explicitación de la jerarquía. Nótese que explicitar no es lo mismo que establecer o imponer. La acción ejemplar que al unir ser y deber ser se convierte en autoridad, a su vez reconocida según el pensamiento romano por la autoridad de los *maiores*, introduce una jerarquía pero deja en libertad a los hombres que podrán, en su próxima actividad, desconocer, obviar o imitar el ejemplo. Si eligen la tercera opción estarán reconociendo una autoridad con la cual se religan y se miden. «Nuestro yo está expuesto a la influencia de las

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 21.

⁶⁰ Preterossi, Giminello, *Autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, pág. 15. Para ahondar en el análisis del *exemplum* como figura retórica véase, Lyons, John; *Exemplum, the rethoric of example in early modern France and Italy*, Oxford, Princeton University Press, 1989. Sobre todo páginas 25-35 donde se definen las siete características principales del ejemplo: repetición y multiplicidad; exterioridad; discontinuidad; extrañeza; artificialidad; pluralidad e incomplitud.

conductas de los otros y ésta no cesa cuando el hombre adquiere una subjetividad autónoma. Por otra parte, no podemos evitar tampoco ser modelo constante para los demás y que nuestro comportamiento se les ofrezca a éstos como ejemplo o antiejemplos. Somos ejemplos rodeados de ejemplos, envueltos en una red de influencias recíprocas»⁶¹ Gomá se concentra en una consecuencia principal de lo ejemplar que es la imitación; aquello que es ejemplo es digno de ser imitado. Y la acción imitativa, al igual que la autoridad, no coarta la libertad del sujeto que la asume, sino que le da un marco de referencia, una trama en la que insertarse. Y esa trama porta siempre consigo jerarquías. «El valor del ejemplo no estriba en su carácter de universalizable: el ejemplo es más bien ese “particular” que, al tener validez más allá del acontecimiento o de la situación histórica, abre o inspira a la posteridad un campo de imaginación»⁶²

El triple movimiento de la autoridad, fundación, interpretación de lo fundado y acción ejemplar-imitativa, era la atmósfera que respiraba el pensamiento político romano y sería un error verlo sólo en términos exclusivos de conservación. «La omnipresencia de la tradición no responde solamente a una posición conservadora y tampoco prohíbe la innovación: lo que caracteriza al pensamiento de los romanos es ese esfuerzo permanente por ponderar la duración, que coincide con el aval que implica el asentamiento común. No se trata sólo de perpetuar lo que siempre ha sido, sino de asentar el cambio sobre el *continuum* temporal»⁶³

Desafortunadamente, cuando los modernos miraron hacia el pasado se fijaron en el pensamiento griego y no en la experiencia política que venía de Roma. Consecuentemente, desde el inicio de la Modernidad la autoridad y el poder vuelven a confundirse. Arendt apunta que esta confusión no sólo se deriva «de la antigua noción de poder absoluto que acompañó la aparición de la Noción-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI, y Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII, sino que también coincide con los términos empleados desde la antigüedad griega para definir las formas de gobierno como el dominio del

⁶¹ Gomá Lanzón, Javier; *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pág. 25.

⁶² Revault d'Allones, M.; *El poder de los comienzos: ensayos sobre la autoridad*; *op. cit.* pág. 43.

⁶³ *Ibidem*, pág. 31.

hombre sobre el hombre.»⁶⁴ Desde este error originario, la Modernidad quedó atada en explicar esta dominación férrea, agobiante: se habló de instintos de sumisión (John Stuart Mill), estado de naturaleza (Rousseau), complejo de Edipo (Freud), voluntad de dominación (Nietzsche). En todos ellos hay un factor común: el gobierno de unos hombres sobre otros es inevitable y comprueba nuestra corrupción, nuestros defectos, en suma, nuestra malformación antropológica. En este contexto, como escribe Engels en 1873, la autoridad se entiende como «imposición de la voluntad de otro a la nuestra; autoridad supone, por otra parte, subordinación.»⁶⁵ Los ejemplos de autoridad que propone Engels son el conductor de un ferrocarril o el capitán de un barco, ambos modelos que nos remontan a Grecia pero no a Roma.

Todos los escritores de la Época Moderna están de acuerdo en que el aspecto <bueno> y <productivo> de la naturaleza humana se refleja en la sociedad, mientras que su lado malo hace necesario el gobierno. Como Thomas Paine escribía: <la sociedad se produce por nuestras necesidades, y el gobierno por nuestra maldad; la primera fomenta de manera positiva nuestra felicidad uniendo nuestros afectos, el segundo lo hace de modo negativo refrenando nuestros defectos... La sociedad es una bendición en cualquier Estado, y el gobierno, incluso en el mejor Estado, es un mal necesario> (*Common Sense*, 1776).⁶⁶

La actualidad de la percepción de Paine se mide con encuestas de los últimos años que ilustran la desconfianza que tienen los ciudadanos en la clase política. A más de dos siglos de la publicación de *Common Sense*, la idea de que el gobierno es poder, ambición y corrupción, visión que irritaba a Arendt a pesar de los desastres políticos del siglo XX, sigue presente en la mente de los ciudadanos actuales.

En todo caso, la pregunta acuciante es por qué la modernidad se fijó en los intentos griegos y no en el concepto romano de la autoridad para fundar sus cuerpos políticos. En el epígrafe dedicado a Maquiavelo y la revolución, trataré

⁶⁴ Arendt, H.; *Sobre la violencia*, op. cit. pág. 52. A esta fórmula de “dominio del hombre sobre el hombre” habría que añadirle dos dominaciones más: la burocracia y la máquina. Es digno de apuntar que en estas formas de dominación, que Arendt alcanzó a ver pero no con el desarrollo al que asistimos hoy, el dominio pasa a ser invisible, de nadie o de reglas ideadas por expertos que parecen distantes, como veremos en el capítulo 11.

⁶⁵ Engels, F.; “De la autoridad”, artículo publicado en diciembre de 1873 para el *Almanaque Republicano para el año 1874*. Disponible en Marxists Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1873auto.htm> (subrayado mío).

⁶⁶ Arendt, H.; *La Condición Humana*, op. cit., nota 53 del capítulo 3, pág. 150.

de responder con cierta precisión esta pregunta en la que Arendt no profundiza. Por ahora bastaría con indicar sólo un aspecto que puede ser una pista y nos hace regresar a Roma.

La matriz político-religiosa del concepto de *auctoritas*, los romanos la aplicaron en otros ámbitos de la vida humana, algo que para Arendt constituye un elemento saliente. «El hecho de mayor importancia histórica es que los romanos creían que necesitaban padres fundadores y ejemplos revestidos de autoridad también en el campo del pensamiento y de las ideas, y aceptaron a los grandes <antepasados> griegos como sus autoridades en la teoría, la filosofía y la poesía.»⁶⁷ Los griegos, que habían fallado en el establecimiento de la autoridad política, eran no obstante los padres fundadores del pensamiento, de las claves de la vida contemplativa. Eran *exemplum* dignos de ser imitados. Los romanos le reconocen esta superioridad y toda la reflexión, piénsese en Cicerón, Séneca o Agustín de Hipona, está en referencia a esa fundación. Quizás esto mismo fue lo que hicieron los modernos: vieron en Grecia el ejemplo de una autoridad que políticamente había nacido con los romanos.

La Iglesia Católica, heredera de Roma

Por razones imposibles de explorar aquí los avatares históricos llevan a la caída del Imperio Romano. La institución que guiará los destinos de Occidente durante los siguientes 1.000 años será la Iglesia Católica. Arendt indica que la herencia romana fue reelaborada por la Iglesia que, a pesar de su origen y su misión religiosa (en el sentido del <más allá>), se dio cuenta de la necesidad de una legitimación política.

La Iglesia se convirtió en <romana> y se adaptó de una manera tan completa al pensamiento romano en asuntos de política que hizo de la muerte y resurrección de Cristo la piedra fundamental de una nueva fundación, y sobre ella construyó una nueva institución humana de tremenda perdurabilidad (...) La victoria del espíritu romano es, de verdad, casi un milagro; en cualquier caso, por sí sola permitió que la Iglesia <ofreciera a sus miembros el sentido de ciudadanía que ya no podían ofrecerles ni Roma ni los municipios>⁶⁸

⁶⁷ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág. 198.

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 199. La frase que está entre corchetes es una cita que hace Arendt de Barrow, R.H.; “*Los Romanos*”, México, FCE, 1973, p.195.

De esta manera la Edad Media, período histórico donde todo refiere a Dios encarnado en la figura de Cristo, se intrinca con un período dominado por lo político entendido desde la tríada romana religión-tradición-autoridad. Como explica Arendt, la fe cristiana, más que basarse exclusivamente en la resurrección o en la obediencia a los diez mandamientos hebreos, se edificó sobre el hecho histórico, fundante, del nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. «Lo originariamente cristiano: nos ha nacido un niño»⁶⁹. En este sentido, «por haber sido testigos de este acontecimiento, los apóstoles se convirtieron en los <padres fundadores> de la Iglesia, que de ellos derivaría su propia autoridad transmitiendo ese testimonio a modo de tradición de una generación a otra.»⁷⁰ Más allá del ámbito sobrenatural que implica cualquier fe, la religión cristiana hizo de un acontecimiento mundanal, histórico, un acto de fundación que, si bien para los creyentes es la manifestación del Dios encarnado, podría ser reconocido por todos como algo que pasó en este mundo e instituyó algo nuevo.

Claro que este reconocimiento fue en sí mismo problemático porque no todos aceptaban que la legitimación política y espiritual del Dios encarnado se encontrase en la Iglesia romana. «La lucha por la autoridad en la Iglesia se juega alrededor de la individualización de los legítimos intérpretes de este “depósito de fe” (vida y muerte de Jesús) y de su jerarquía: la pretensión del obispo de Roma, en tanto que sucesor de Pedro, de la “primacía” de la Iglesia en tanto que “vicario de Cristo” se enfrentará durante siglos con otras sedes obispaes (Constantinopla, Antioquía, Alejandría).»⁷¹ Esta problemática de quiénes son los legítimos depositarios del acto fundacional y su interpretación recorre la historia del cristianismo y vive, durante el período de la Reforma, su momento más álgido. Cuando Arendt explica el mecanismo de este reconocimiento de la *auctoritas* en el ámbito cristiano, lo encuentra en la fuerza del testimonio al que, en un pasaje del *Diario filosófico*, Arendt le da el mismo status que la autoridad. «La religión cristiana, bajo la impronta romana, era una religión basada en los testimonios (autoridad), que deben trasmitirse de generación en generación. (En

⁶⁹ Arendt, H.; *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno XIV [20], pág. 324.

⁷⁰ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., pág. 200.

⁷¹ Preterossi, G.; *Autoridad*, op. cit. pág. 21.

contraposición a la religión judía, que descansa en la alianza y la ley, y a la griega, asentada en el conocimiento del modelo)»⁷²

La introducción del testimonio conecta con las experiencias romanas aunque teñidas en el nuevo contexto por la buena nueva religiosa que genera un problema teórico distinto. En palabras de Paul Ricoeur,

Si el testimonio debe ser un problema filosófico y no sólo, como suele decirse, jurídico, o incluso histórico, lo es en la medida en que el vocablo no se limita a designar el relato de un testigo que refiere a lo que ha visto, sino que se aplica a palabras, obras, acciones, vidas que, en cuanto tales, atestiguan, en el corazón de la experiencia y de la historia, una intención, una inspiración, una idea que va más allá de la experiencia y de la historia. El problema filosófico del testimonio es el problema del testimonio de lo absoluto, o mejor: del testimonio absoluto de lo absoluto. La cuestión sólo tiene sentido si, para la conciencia, lo absoluto crea sentido.⁷³

Los apóstoles de Jesús serían testigos de una experiencia absoluta, lo cual parecería dejar poco resquicio para la libre interpretación y acción consecuente. Sin embargo, como muestra Ricoeur, la propia noción de testimonio, amén de su carácter absoluto, tiene ínsita la necesidad de reconocimiento de quien lo recibe y sin esa libertad de consentimiento, en el ámbito religioso o en cualquier otro, el testimonio pierde toda su fuerza. El testigo no lo es por lo que ha visto sino por lo que narra de lo que ha visto, y es en el momento de contar lo sucedido que se da la posibilidad del reconocimiento. «El testimonio en tanto relato se encuentra en una posición intermedia entre una comprobación realizada por un sujeto y un crédito asumido por otro sujeto acerca de la fe del testimonio del primero (...) El testimonio es aquello en lo que uno se apoya para pensar que... para estimar que..., en fin, para juzgar.»⁷⁴

Se introducen aquí la cuestiones relativas a la calidad personal del testigo que también contaban en el ámbito romano del *exemplum*. Este aspecto ha sido siempre importante, y lo es todavía hoy, en el ámbito de la justicia. El ritual del juramento, la solemnidad del testigo que relata ante el tribunal, que expresa su buena fe en lo declarado, que procura el asentimiento del auditorio, está ya presente desde la *Retórica* de Aristóteles. El mismo hecho de que la justicia necesite

⁷² Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XIII [12], págs. 291 y 292.

⁷³ Ricoeur, Paul; *Fe y filosofía; problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto, 1990, págs. 125 y 126

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 129.

testigos y de que deba decidir entre ellos, muestra el carácter relativo de lo atestiguado, donde el juez debe siempre decidir entre diferentes testimonios en pugna. Si las evidencias fueran abrumadoras, no habría necesidad de testigos. Poco parece haber aquí del absoluto al que refiere Ricoeur, sin embargo, es desde esta misma relatividad, en la que como no hay evidencias absolutas recurrimos a la voz de los testigos, de la que parte el filósofo francés. «Las sanciones extremas con que en ciertos códigos se castiga al falso testigo señalan claramente el grado de indignación que despierta en la conciencia común el falso testimonio. De ahí la cuestión: ¿qué es un testigo verídico, un testigo fiel? Todo el mundo comprende que es otra cosa distinta que un narrador exacto, incluso escrupuloso.»⁷⁵

El testigo fiel es aquel capaz de entregar su vida por lo que cree y, si lo hace, podría incluso convertirse en mártir. En efecto, la palabra griega *mártir* significa testigo. Ya no es tanto la relatividad de lo visto y narrado sino el absoluto compromiso con lo que se cree ser, con la convicción de una vida que merece la pena ser vivida incluso al precio de la muerte.

El sentido del testimonio parece entonces invertido; el vocablo ya no designa una acción puesta en palabras, la relación oral de un testigo ocular acerca de un hecho al que ha asistido. El testimonio es la acción misma en tanto atestigua del hombre interior, de su convicción, de su fe, en la exterioridad (...) El compromiso del testigo en el testimonio es el punto fijo en torno al cual gira el abanico de sentido.⁷⁶

Es en este contexto donde se introduce la particularidad cristiana a la que aludía Arendt en su *Diario*. La cuestión del testimonio, en sus inicios jurídicos griegos y romanos circunscrita a la narración del testigo de lo que ha visto y a la aprobación de otro de lo que ha escuchado, se desdobra con el cristianismo en una nueva dimensión: el testimonio no es sólo de lo visto ni de lo vivido sino de la propia vida del testigo. Él mismo es un testimonio. El primero de ellos, Jesús. No queda abolido el sentido profano del término sino que se inserta en la nueva problemática, cuyo signo más saliente es que el testimonio le viene dado al testigo, es decir, no le pertenece sino que es convocado a relatarlo y a dar su vida por él. «Ellos vieron, nosotros no hemos visto, y sin embargo formamos comunidad con

⁷⁵ *Ibidem*, pág. 134.

⁷⁶ *Ibidem*, pág. 135.

ellos porque tenemos una fe común.»⁷⁷ Siguen siendo fundamentales los hechos oculares (vistos por los Apóstoles) que parten de la figura de Jesús, enviado a testimoniar y a dar la vida por su testimonio. «Se crea una tensión entre la confesión de fe y la narración de cosas vistas, dentro de la cual se retoma la tensión existente en el concepto ordinario entre el juicio del juez que decide sin haber visto y la narración del testigo que ha visto. Por lo tanto, no hay testigo de lo absoluto que no sea testigo de signos históricos.»⁷⁸

Ricoeur analiza desde esta tensión el Evangelio de Lucas y el de Juan, mostrando en ambos casos cómo el paso del tiempo, de las generaciones, lleva desde un testimonio por lo visto (los milagros, las apariciones, la Pasión) a un testimonio por lo oído y a una profundización en la cuestión de la intimidad, cuyo correlato es que el testimonio refiere, no a determinados hechos vistos o vividos, sino a la totalidad de la experiencia humana como tal. El creyente es invitado a testimoniar la fe que lleva dentro, y a encontrar en ella la figura de Cristo. Este peregrinaje del interior al exterior de cada uno, está marcado por el sufrimiento y el martirio, que sellan de alguna manera la convicción del testigo y el testimonio en relación a la vida y muerte de Jesús, y a la suya propia.

Antes de seguir por derroteros teológicos urge preguntar, ¿cómo se inserta el concepto de autoridad que veníamos desvelando dentro de esta problemática del testigo y el testimonio? ¿Hay alguna conexión que no sea la del creyente que derive del testimonio de Dios toda autoridad? En otras palabras, ¿hay un correlato a nivel político de las reflexiones que plantea Ricoeur? La respuesta es que sí, ya que el acontecimiento de autoridad que intenta desvelar este trabajo comparte una característica común con el testigo y el testimonio: la tensión, tan paradójica como relevante, entre lo relativo y lo absoluto.

Lo que Ricoeur analiza en términos teológicos, donde Dios se encarna y a través de Jesús se muestra en signos históricos, signos que sin perder su contingencia se vuelven absolutos y son relatados por los testigos, es estructuralmente similar a la experiencia de la autoridad, donde su acaecimiento, ocurrido siempre en un “aquí y ahora”, implica simultáneamente su trascendencia, sin por ello necesariamente referir a religión alguna. El entretejido entre una

⁷⁷ San Agustín, *In epistolam iohannis ad parthos tractatus*, I, 3. Disponible en www.sant-agostino.it/latino/commento_lsg/index2.htm

⁷⁸ Ricoeur, P.; *Fe y filosofía...*, op. cit. pág 139.

contingencia histórica y el carácter absoluto que ella puede portar, se visualiza con mayor claridad cuando pensamos en hechos fundantes, en inicios. «El absoluto se declara aquí y ahora. Existe, en el testimonio, una inmediatez de lo absoluto sin la cual no habría nada que interpretar. Dicha inmediatez opera como origen, como *initium*, más acá del cual no es posible retroceder. A partir de allí, la interpretación será la interminable mediación de esa inmediatez».⁷⁹ Lo que es fundamental entonces no es sólo el testimonio del testigo, que es absoluto aunque refiere a la historia, sino que ambos, el testigo y lo atestiguado, reclaman interpretación, sea en el ámbito religioso o en cualquier otro donde se da una experiencia de fundación, de inaugurar algo en el mundo. Es por este reclamo interpretativo que la autoridad nunca queda zanjada de una vez y para siempre. El sentido viene y se va, sea dentro de la perspectiva del creyente como del ateo. El equilibrio es siempre frágil.

Hay interpretación porque en el inicio de cualquier empresa humana, incluso en la de testimoniar, hay un absoluto que se muestra y se escapa al mismo tiempo. Eso requiere mediación interpretativa. «El testigo testimonia a favor de algo o alguien que lo excede; en tal sentido, el testimonio procede de lo Otro». Ese exceso puede ser Dios, Cristo, la fundación de la ciudad, la lucha de clases o la defensa de los Derechos Humanos; en todos los casos el testigo testimonia no sólo con hechos sino con su vida. Y en todos los casos el compromiso es absoluto aunque requiera, una y otra vez, ser interpretado. Una pregunta se vuelve acuciante: ¿cómo evitar el error en este proceso interpretativo? ¿Y si el testigo testimonia una arbitrariedad en la que deposita, equivocadamente, su vida? ¿Y si el reconocimiento de lo absoluto en el testimonio conduce a la violencia? Todo lo poético que puede parecer dar la vida por una causa se vuelve peligroso políticamente porque el mártir podría también ser verdugo, y quien da la vida con su testimonio podría también estar dispuesto a matar. ¿Se puede salir de esta lógica violenta sin coartar ese “Otro” desde donde llega el ímpetu por dar testimonio? No, no se puede, porque salir es introducir la misma violencia que se quiere evitar. Ricoeur lo plantea en estos términos: «La hermenéutica del testimonio parece marcada por la relatividad. No existe respuesta apodíctica a la cuestión sin cesar renaciente: cómo asegurar que la afirmación no es arbitraria, que

⁷⁹*Ibidem*, pág. 148 (subrayado mío).

Dios no resulta construido, casi elegido, a partir de ciertos testimonios que otras conciencias podrían cuestionar.» De este círculo hermenéutico no se sale, pero su relatividad nos conduce de vuelta a lo absoluto y no al relativismo. Allí está la libertad.

Lo que uno puede reconocer en un testimonio –no en el sentido de relato de un testigo que cuenta lo que ha visto, sino de una obra que atestigua– es que sea la expresión de la libertad que deseamos ser. Reconozco como existente lo que para mí es sólo una idea. Lo que reconozco, fuera de mí, es, en la efectividad, el movimiento de liberación que pongo solamente en la idealidad. Este reconocimiento ya no es histórico, es filosófico. Autoriza a hablar de acciones absolutas, lo que resulta insensato para los historiadores; pues una acción absoluta no se la comprende en tanto procede de antecedentes o da lugar a consecuencias, sino en tanto desgarramiento de una conciencia libre respecto a sus condiciones históricas. Lo que comprendemos es fundamentalmente otra conciencia que se hace absoluta, a la vez libre y real (...) El testimonio está ligado a la experiencia del “cada vez”.»⁸⁰

Las tres instancias de la *auctoritas* romana están coimplicadas en esta hermenéutica del testimonio. Hay una fundación que tiene testigos, ellos empiezan la cadena de transmisión testimoniando con su vida; un sujeto se encuentra con esa historia legada y podrá encontrar allí ejemplos (*exemplum*) que podrán guiar sus acciones espontáneas, entrelazadas con la trama y con posibilidad de convertirse ellas también en autoridad. Todo este proceso es absoluto, relativo y libre; condicionado por la historicidad y el desgarramiento de elegir en la finitud del tiempo, pero marcado por experiencias de sentido que portan ejemplaridad y compañía de otras conciencias que pasaron por los mismos derroteros.

Aplicado a la cuestión religiosa, en la que habíamos ingresado siguiendo el itinerario del artículo de Arendt, podemos concluir que el testimonio de los apóstoles, testigos de lo absoluto divino, busca para sí convertirse en autoridad a través del relato bíblico y la mediación de la Iglesia. Se introduce aquí el otro elemento que, apunta Arendt, la Iglesia reelabora de la tradición romana: la distinción entre el poder y la autoridad. La Iglesia Católica heredaría la tarea del Senado Romano y buscaría la *auctoritas* mientras distribuye la *potestas* entre los príncipes, gobernantes mundanos que necesitan de esa legitimidad que sólo tiene la sagrada autoridad. Claro que aquí se debe distinguir entre el proyecto de distinción y la realización efectiva del mismo. En efecto, se puede leer toda la

⁸⁰*Ibidem*, pág 155, (subrayado mío).

historia de la Iglesia Católica como el intento de conciliar autoridad y poder, tomando la experiencia romana como modelo pero introduciendo la reflexión teológica que plantea un Dios que bajó a la Tierra. Me limitaré aquí exponer las coordenadas principales de los intentos políticos de la Iglesia sin profundizar en ninguno de ellos.

Contradiendo las persecuciones que había llevado a cabo para con los cristianos, el emperador Galeno promulga en 311 el *Edicto de Tolerancia de Nicomedia* donde se permite la práctica de cultos y ritos a los seguidores de Jesús. Una vez publicado, el 30 de abril, Galeno declaró: «Habiendo recibido esta indulgencia, ellos habrán de orar a su Dios por nuestra seguridad, por la de la República, y por la propia, que la república continúe intacta y que ellos puedan vivir tranquilamente en sus hogares.»⁸¹ El edicto inaugura la existencia legal de los cristianos aunque no tuvo la aplicación esperada. Ésta llega dos años más tarde cuando el emperador occidental Constantino y el oriental Licinio promulgan el edicto de Milán y reconocen la libertad de cultos a todos los cristianos de Oriente y Occidente. Definitivamente terminadas las persecuciones a partir de 313, la Iglesia comienza gradualmente a crecer y ganar en hegemonía política. Es entonces cuando se plantea el problema político-práctico de conciliar autoridad y poder, más allá de las indicaciones bíblicas como el pedido de San Pablo a obedecer y pagar los impuestos. (*Carta a los Romanos*, 13, 6)

La primera formulación política es la de Eusebio, Obispo de Cesarea, quien plantea una relación de necesidad y conexión total entre la divinidad y el ordenamiento político. El mundo es el imperio (poder) y Dios es Cristo (autoridad), ellos forman una unidad y la historia política es la historia de la salvación, dividirlas es incurrir en un error no sólo organizativo del imperio sino teológico. «Por expresa voluntad del mismo Dios, dos raíces de bien, el Imperio romano y la doctrina de la religión cristiana, germinaron juntos para el bien del género humano.»⁸² Eusebio de Cesarea no sabía que un siglo más tarde el Imperio occidental romano se desmoronaría para siempre.

Viviendo en el marco de este desmoronamiento, las reflexiones de San Agustín son indudablemente las que más perduraron. En referencia al tema que nos ocupa, la posición agustiniana es que la *auctoritas* pertenece a la omnipotencia

⁸¹ Disponible en <http://www.erain.es/departamentos/religion/historia/antigua/sigloI-Q.htm>

⁸² *De laudibus Constantini*, en Preterossi, G.; *Autoridad*, op. cit. pág. 25.

divina, es decir, el ser humano jamás puede llegar a ella a través de la razón. Podrá tener atisbos de autoridad sólo si, junto al auxilio de la fe, se entrega al Verbo encarnado en la Iglesia. Ella es la legítima y única auxiliadora en busca de la autoridad en este mundo y para ello necesita también de poder, su *potestas* se justifica por su plan trascendente, por su traer a la realidad el mensaje divino, en un proceso siempre dinámico.

Para San Agustín el plano mundano es siempre un empaste de bien y mal, pero no es insensato. Rompiendo con la tradición aristotélica y la misma mentalidad política clásica, la “vida buena” no es la realización del hombre en la *polis*, sino el resultado ultra-mundano (y justamente por esto correspondiente a la más íntima esencia del hombre) de una lucha dramática que es combatida en el mundo –es decir, en el límite- pero que ya se encuentra proyectada en Dios. El carácter “peregrinante” de la experiencia histórico-política cristiana, que, en base a su distinción “abisal”, liga trascendencia y mundo, está justificado por la idea de que el orden divino, perfecto en sí, aún no se ha afirmado, no es perfecto. Es en virtud de esa genial construcción simbólica de una eternidad en movimiento –de la que San Agustín es una de sus articulaciones esenciales-, que el cristianismo puede desplegar su propio poder respecto al mundo sin ser fagocitado, permaneciendo *auctoritas*.⁸³

El poder político que se arroga la Iglesia y que comparte con el poder gubernativo, ordenando y castigando si es necesario, trata de paliar la precariedad del ser humano, su razón insuficiente, su pecado originario, su constante inestabilidad de la que no puede salir sin la gracia y la fe, no sólo en Dios, sino también en los otros seres humanos. En San Agustín el ámbito político de la autoridad está marcado por la creencia y no por la razón. «Todo lo histórico, o sea, todos los acontecimientos humanos y temporales, se captan por medio de este <creer> que es también un <confiar en>, y no por medio de la comprensión intelectual.»⁸⁴ (Esta cita acompañará a Arendt durante toda su vida y será fundamental, junto con la idea de “comienzo” también agustiniana, para comprender su visión de la acción humana.)

Para San Agustín, la autoridad viene del cielo a auxiliar el poder terreno que se juega en el mundo y a retardar su fin (*katechón*) pero también a socorrer a cada ser humano a que encuentre la posibilidad, conviviendo con otros, de la vida eterna. «La gracia de Dios da así un nuevo sentido, en el extrañamiento del

⁸³ Preterossi, G.; *Autoridad*, op. cit. pág. 27.

⁸⁴ Arendt, Hannah; *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009, pág. 136, traducción de Agustín Serrano de Haro.

mundo, a la coexistencia de los hombres, a saber: el de mutuamente defenderse del mundo. Sobre esta defensa frente al mundo, se funda la nueva ciudad, la ciudad de Dios.»⁸⁵

Arendt no hace referencia a la *auctoritas* en su tesis doctoral sobre San Agustín pero lo menciona en el artículo sobre la autoridad justamente como quien supo articular conceptualmente el hecho político de que la Iglesia pueda religar a los hombres a partir del acontecimiento de Jesús. «Es preciso distinguir Ley y gracia. La ley sabe cómo ordenar, la gracia cómo ayudar. La ley no ordenaría si no hubiese voluntad libre, ni la gracia ayudaría si la voluntad fuese suficiente»⁸⁶ Entre la legalidad, la gracia y la voluntad libre, se teje el poder en el mundo con intermitencias de autoridad que llegan desde el cielo para ayudar a los hombres, tanto en su soledad como en su convivencia.

El siguiente paso en este itinerario está marcado por la carta que el Papa Gelasio le escribe al emperador bizantino Anastasio I en el año 494, estableciendo una diferencia, un dualismo (lo contrario de Eusebio de Cesárea) entre la autoridad eclesial y el poder político. Surge aquí la conocida doctrina de las dos espadas que rigen el mundo. «Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino»⁸⁷, dice Gelasio y pocas líneas más adelante reconoce una cierta independencia del poder político en la administración de los asuntos humanos, que incluso los clérigos deben obedecer. Pero uno puede imaginar las dificultades que debe haberle dado al Papa redactar esta carta, ya que establecer la diferencia entre las dos espadas no resolvía los problemas. El poder de la Iglesia no podía quedar eliminado. «La definición concreta de los confines entre lo temporal y lo espiritual, lo político y lo ideológico, el poder y la autoridad, queda abierta en la fórmula gelasiana»⁸⁸. Y justamente todo el problema estaba en los confines, en los límites, en el umbral que va del “ahora” a la eternidad.

⁸⁵ *Ibidem*, págs. 142-143.

⁸⁶ San Agustín, *Epístola 177*, véase Arendt, H.; *El concepto de amor en San Agustín*, op. cit., pág. 117.

⁸⁷ La carta completa se encuentra en http://www.e-libertadreligiosa.net/index.php?option=com_content&view=article&id=271:carta-del-papa-gelasio-al-emperador-anastasio-i&catid=53:documentos-historicos&Itemid=18 s

⁸⁸ Preterossi, G.; *Autoridad*, op. cit. pág 29.

En todo caso, visto en perspectiva, el acierto de Gelasio se inserta en el pensamiento de San Agustín al percatarse que la vida de la Iglesia depende de mantener y buscar constantemente su *auctoritas*. Las cuestiones del poder serán siempre invitaciones a la corrupción del cuerpo místico católico. «La atracción de la *potestas* en el ámbito de la *auctoritas* conserva no sólo el riesgo de un gran conflicto político, sino que también expone la autoridad espiritual con el riesgo de una reducción a las lógicas del poder temporal, que depaupera la específica reserva de legitimación y el mismo rol de alta custodia político-espiritual que deriva de ella.»⁸⁹ Pero en la fase final de la Edad Media, en 1303, el Papa Bonifacio VIII en su encíclica *Unam Sanctam* vuelve sobre una unidad total entre poder y autoridad en la Iglesia, buscando evitar la dualidad que el Papa Gelasio consideraba oportuna. «La Iglesia, puesto que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo.»⁹⁰ Es digno de notar que esta encíclica coincide con el declive del poder político de la Iglesia y el surgimiento del humanismo político. Poco queda en el pensamiento de Bonifacio de la distinción romana de *auctoritas* y *potestas*.

En Santo Tomás, anterior a Bonifacio VIII, se mantiene la dualidad entre las dos esferas pero insertas en una metafísica que establece una armonía que lleva del plano de las cosas terrenales (el gobierno) al plano divino-eclesiástico de la autoridad. Son niveles autónomos pero recíprocos y, a diferencia de San Agustín, el pasaje a través de ellos está fundado en la razón y no sólo en la gracia. El fundamento racional lleva en Santo Tomás a una ontología en cuya base se encuentra un orden jerárquico que es la fuente de legitimación de la autoridad y el límite ético del gobierno. Lo interesante de la posición tomista, es que la política no debe tratar de arribar a una legitimación de las acciones sino que debe partir de esas legitimaciones, ya que éstas están dadas metafísicamente y pueden ser captadas por el intelecto humano para organizar el Bien Común y proyectar la vida eterna. De ahí que para Santo Tomás el primer pecado haya sido la desobediencia, que trajo aparejado la soberbia (el mayor mal humano) de intentar romper con un orden metafísicamente inteligible y ordenado.

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 33. Las relaciones entre la Iglesia y los Reyes en la Edad Media pueden ahondarse en, Kantorowicz, Ernst; *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid Alianza, 1985, en especial el capítulo V.

⁹⁰ Encíclica *Unam Sanctam* disponible en http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/Bonifacio_VIII-Unam_Sanctam.html#N_1

Estas pocas pinceladas permiten comprender el marco general de la problemática medieval en relación al tema de la autoridad que nos ocupa. Dígase también que todas estas tensiones entre *auctoritas* y *potestas* no suponían un recorte en las libertades de los individuos como suele pensarse. No es que los individuos que vivieron en el medioevo estuvieran ahogados por poderes en pugna entre lo mundano y lo sacro; es más, casi uno es tentado a imaginar que sucedía lo contrario, las mismas discusiones político-teológicas suponían que no había una sola concentración de poder (como en el Estado moderno) y siquiera de autoridad, lo que implicaba un red de movimientos libres entre ellos, «La idea de un cosmos axiológico inscrito en el ser derivaría sin embargo en un paisaje políticamente *pluralista*, incapaz de producir un espacio jurídicamente homogéneo».⁹¹ Dicho con otras palabras,

La autoridad en la Edad Media no es un instrumento de concentración y unificación de poder, ni se inscribe en una concepción unívoca, de polarización abstracta, de la relación política, como será en la Edad Moderna (...) son muchas las *auctoritates* que concurren, no siempre pacíficamente sino sobre la base de una fe común e indiscutida, para componer el universalismo concreto de la *Respublica christiana*: pontífices, emperadores, reyes, ciudades, castas, señores feudales (a menudo titulares de derechos de resistencia. La trama cultural común también está entrecruzada por una pluralidad de fuentes autoritativas: las Sagradas Escrituras, la Patrística, la memoria de los mártires, las vidas “ejemplares” de los Santos, la herencia de lo antiguo, el derecho romano, la ideología del Imperio.»⁹²

Esta visión de Preterossi puede ser matizada si regresamos al artículo de Arendt. Ella apunta que en la Edad Media no sólo se incorpora el pensamiento político romano sino que también se introducen ideas griegas, y hace hincapié fundamentalmente en una: las reglas trascendentes que Platón veía como garantía de obediencia.

La revelación divina se podía interpretar políticamente como si las normas de la conducta humana y el principio de la comunidad política, anticipados por Platón de manera intuitiva, se hubieran revelado por fin de forma directa (...) la Iglesia Católica hizo una amalgama con el concepto político que los romanos tenían de autoridad, cuya base inevitable era un comienzo, una fundación del pasado, y con la noción griega de medidas y reglas trascendentes (...) Eran

⁹¹ Domínguez González, David; “La antesala del Leviatán. Las maneras de integración política en la época prerrevolucionaria”, época II, núm. 2, (2007), *Revista Bajo Palabra*, págs. 57-72, pág. 61.

Detrás de este pasaje se encuentra la idea del organicismo político, que puede profundizarse en Cappelli, Guido; *El humanismo político*, Madrid, Alianza, 2007. En especial págs.11-15, y 252-280.

⁹² Preterossi, G.; *Autoridad*, op. cit., págs. 30-31.

necesarias unas reglas morales que rigieran el comportamiento de relación entre los humanos y una medidas racionales que sirvieran de guía para todo juicio racional.⁹³

Para Arendt, el triunfo de esta amalgama lo evidencia lo perdurable de la institución católica, marcada para ella por el pensamiento político de San Agustín, clave como veíamos para comprender la importancia del *religare* romano en el nuevo contexto. Pero el triunfo de la mixtura greco-romana en el nuevo contexto religioso, no significa para Arendt que no haya algunas lagunas en el funcionamiento histórico de la Iglesia. Se debe volver para atrás en la argumentación.

Una vuelta a Platón

En vez de continuar avanzado en la línea de tiempo que nos llevaría a la modernidad, Arendt hace en el apartado cinco de su artículo una digresión para volver a los griegos, básicamente a Platón. La pensadora muestra en estas páginas que, amén de no haber fundado la autoridad en sentido político, son claves las ideas que heredamos del autor de *La República*. En particular, vuelve a insistir en el carácter político de la introducción en el sistema platónico de un relato de recompensas y castigos, su distribución geográfica del paraíso, el purgatorio y el infierno (retomada luego por Dante); la noción de teología como un derivado de la administración política de la comunidad, los problemas que tiene con la noción de justicia como *éidos*, y la herencia de las tradiciones órficas y pitagóricas en su pensamiento.

Lo más importante para rescatar aquí son dos cuestiones íntimamente interrelacionadas: la devaluación que hace el filósofo de la persuasión; y la suerte que tuvo a lo largo de la historia su idea de mito de recompensas y castigos. Respecto al primer punto, «el tema en cuestión era siempre el mismo: por su propia naturaleza la verdad se hace evidente y, por tanto, no se puede discutir y demostrar de manera satisfactoria. Por consiguiente, los que no tienen capacidad de ver lo que es a la vez evidente e invisible y están más allá de discusiones necesitan de la fe.»⁹⁴ Platón creía que a la mayoría sólo se llega con la persuasión pero como la verdad, lo más importante, no era tema de convencimiento sino de

⁹³ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, págs. 202-203.

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 210. En esta argumentación Arendt está dialogando con la Carta séptima de Platón.

evidencia irrefutable, era necesario políticamente establecer la amenaza de un infierno para que los hombres se comportaran de acuerdo con la verdad, *como si* la conocieran. Pasado el Imperio Romano, la Iglesia Católica, y la Modernidad, esta idea platónica ha demostrado calar hondo. Arendt hace especial hincapié en cómo la autoridad romana y el mito de castigos platónicos generan una tensión clave en la historia de la Iglesia católica.

La introducción del infierno platónico en los dogmas de fe cristianos reforzó la autoridad religiosa, hasta el punto de que pudo suponer que saldría victoriosa en cualquier litigio con el poder secular. Pero el precio que se pagó por esta fuerza adicional fue la dilución del concepto de autoridad romano, a la vez que se permitió la insinuación de un elemento de violencia tanto en la estructura del pensamiento religioso occidental como en la jerarquía de la Iglesia (...) Quizás en todo el desarrollo del cristianismo a lo largo de los siglos, nada está más lejano y más ajeno a la letra y al espíritu de las enseñanzas de Jesús de Nazaret que el minucioso catálogo de castigos futuros y el enorme poder de coacción por el miedo, que sólo en los últimos tiempos de la era moderna perdió su significado público, político. (..) Es una ironía terrible que la <buena nueva> de los Evangelios, que anuncian la <vida eterna>, diera al fin un resultado del aumento del miedo y no de alegría en la tierra, que no haya hecho más fácil sino más dura la muerte para el hombre.⁹⁵

Luego de hacerle un explícito reconocimiento a la Iglesia Católica, como institución que logró mantener y desarrollar la herencia griega y romana, Arendt aquí matiza su admiración con elementos que no cuadran entre la buena nueva religiosa, la política, y la influencia de la Iglesia en la vida diaria de sus feligreses. El nudo de este problema es que el concepto de autoridad implica necesariamente la posibilidad de desobedecer, de no seguir la orden. Evitar la desobediencia sin emplear violencia ni mermar la libertad es una característica básica de la autoridad.

El acto *autoritario* se distingue de todos los demás por el hecho de que no encuentra *oposición* por parte de quien, o quienes, son sus destinatarios. Lo que presupone, por una parte, la *posibilidad* de una oposición y, por la otra, la renuncia *consciente y voluntaria* a la realización de esa posibilidad (...) la definición de lo Divino difiere de la de la Autoridad: en el caso de la acción divina, la reacción (humana) es en absoluto *imposible*; en el caso de la acción autoritaria (humana) la reacción es, por el contrario, necesariamente *posible*.⁹⁶

⁹⁵ *Ibíd.*, pág. 212.

⁹⁶ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, *op. cit.*, págs. 37 y 39 (resaltado en el original).

La cuestión es una vez más cómo se encarnan los conceptos en las prácticas vitales. Si bien uno puede coincidir con el argumento de Kòjeve de que por definición no hay reacción posible frente a la acción divina, la historia política de las religiones muestra cómo esa reacción, esa desobediencia, acaece una y otra vez. Es por ello que la Iglesia Católica echa mano de la elucubración platónica de los castigos divinos. Lo que no lograban por la autoridad lo buscaron por el miedo. La consecuencia de este dispositivo fue una pérdida de *auctoritas* so pena de ganar en obediencia. Desde el punto de vista teológico, la cuestión se plantea en términos distintos. El acto desobediente del hombre es una contradicción en los términos una vez que comprende la condición de hijo de Dios. En este sentido, desobedecer no es tanto una falta moral como una falla intelectual, un error en la comprensión misma de las acciones humanas en referencia al creador. «Dios es el “padre” de los hombres porque él los ha “engendrado” efectivamente, “creándolos” (*ex nihilo*): es la causa (“formal”) de ellos. Ahora bien, un “efecto” no puede “renegar” de su “causa”: si la causa actúa sobre el efecto (produciéndolo), el efecto no puede reaccionar sobre la causa. Y en la medida en que los hombres comprenden que son la obra de Dios, abandonan la vana ilusión de la posibilidad de una reacción contra los actos divinos: “reconocen” la Autoridad divina que, en tanto *autoridad* (y no solamente “potencia”, fuerza), no es más que ese “reconocimiento”».⁹⁷ Nuevamente lo que parece cristalino a nivel teórico encuentra infinita resistencia práctica. Y no conviene para ello referir a los herejes que han desobedecido las normas divinas siendo devotos de ellas, sino a los seres humanos que, incorporando y comprendiendo el mensaje religioso, generaron un modo particular de desobediencia que hace a la historia misma del cristianismo, con su enorme caudal de congregaciones, órdenes, vocaciones que surgieron como una *reacción* a esa autoridad que al mismo tiempo *reconocían*. Pero la argumentación de Arendt apunta en otra dirección.

La filósofa se lamenta por el choque entre el mensaje de Jesús y la nómina de castigos implacables que la Iglesia toma de Platón, pero en realidad es un lamento menor al lado del que le produce la pérdida de esos temores en las puniciones que pueden llegar desde lo alto. Al momento de ilustrar cómo el tema de recompensas y castigos platónicos seguía influyendo en los primeros siglos de

⁹⁷ *Ibidem*, pág. 51 (subrayado mío).

la modernidad, Arendt concluye: «no importa lo religioso que nuestro mundo pueda volver a ser, ni cuánta fe auténtica exista aún hoy en él, ni cuán hondamente estén arraigados nuestros valores morales en los sistemas religiosos: el miedo al infierno ya no está entre los motivos que podrían evitar o estimular las acciones de una mayoría. [Con la secularidad del mundo] la religión estaba destinada a perder su elemento político, tal como la vida pública estaba destinada a perder la sanción religiosa de la autoridad trascendente.»⁹⁸

Arendt se pregunta si esta pérdida política-pública del mito de castigos influyó en la historia política posterior, en particular en las experiencias revolucionarias y en los totalitarismos de Hitler y Stalin, donde la autora cree que un miedo político al infierno podría haber evitado los desastres. No podremos desarrollarlo en toda su plenitud, pero apuntemos que nos topamos aquí con el concepto de ley, concepto que en su origen hebreo de los Diez Mandamientos son un imperativo de obediencia sin necesidad de apelar a persuasión alguna. «Sólo en la medida que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que está más allá del poder del hombre.»⁹⁹

El origen de esta concepción es Moisés bajando del monte Sinaí con las tablas de la ley, que no tienen un autor humano sino que materializan algo sobrehumano a lo que se asiente sin necesidad de ser convencido. Ese asentimiento es posible sólo si logramos vincularnos de alguna manera a la ley y ese vínculo, esa ligazón, se lograría justamente a través de la autoridad. Si seguimos esta línea argumental, el concepto de autoridad adquiere ribetes místicos, mediadora entre lo divino y lo humano, como el puente que nos vincula, sin obligarnos ni persuadirnos, con la norma sobrenatural. Arendt cree que es así.

El modelo sobre el que Occidente construyó la quintaesencia de todas las leyes, incluso de aquellas cuyo origen romano está fuera de toda duda, y en cuya interpretación jurídica utilizaron todos los términos de la jurisdicción romana, ese

⁹⁸ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág. 216. Todo el libro de *Sobre la Revolución*, puede leerse desde esta matriz aquí esbozada. En la página 32 puede leerse: «todas las revoluciones modernas son cristianas en su origen, incluso cuando se proclaman ateas. (...) es la secularización en sí misma y no el contenido de la doctrina cristiana lo que constituye el origen de la revolución».

⁹⁹ Arendt, H.; *Sobre la Revolución*, *op. cit.*, pág. 261.

modelo no fue de ningún modo romano; su origen fue hebreo y está representado por los mandamientos divinos del Decálogo. El modelo no se alteró cuando, en los siglos XVII y XVIII, el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad, el lugar que había sido ocupado antes por el Dios hebreo, que era un hacedor de leyes, puesto que era el Hacedor del Universo, un lugar que después había sido ocupado por Cristo, la encarnación visible y corporal de Dios sobre la tierra, de quien posteriormente los vicarios de Dios, el Papa y los obispos de Roma, así como los reyes que les sucedieron, habían derivado su autoridad, hasta que, finalmente, los protestantes rebeldes se volvieron a las leyes y pactos hebreos y a la propia figura de Cristo. La dificultad que planteaba el Derecho natural era que precisamente carecía de autor, que sólo podía concebirse como una ley de la naturaleza, en el sentido de una fuerza no personal y sobrehumana que constreñía a todos los hombres, sin importar lo que hacían, lo que trataban de hacer o lo que omitían. A fin de constituir una fuente de autoridad y conferir validez a las leyes humanas, había que añadir, como hizo Jefferson, <las leyes naturales y el Dios de la naturaleza>, careciendo de importancia si, en el espíritu del tiempo, este Dios dirigía sus criaturas mediante la voz de la conciencia o les iluminaba más mediante la luz de la razón o a través de la revelación de la Biblia. Lo importante siempre ha sido que el Derecho natural necesita de la sanción divina para llegar a ser vinculante para los hombres.¹⁰⁰

Es interesante notar cómo en la Revolución norteamericana la preocupación por la legitimación, aunque divina, no es religioso-institucional. Los padres fundadores lo vieron como un problema político, secular, de poner orden generando vinculación entre los ciudadanos. La clave del mecanismo no es tanto cómo se genera obediencia sino cómo se logra vinculación entre la norma y el fundamento, la autoridad es el ámbito de esa vinculación. El presupuesto es que, si se logra vinculación entre la persona y la ley, se generará la obediencia.

La autoridad de una verdad evidente por sí misma quizá sea menos poderosa que la autoridad de un <Dios vengador>, pero todavía conserva claros signos de origen divino (...) No era la razón a secas la que Jefferson elevó al rango de <norma superior> que confiere validez a la nueva ley del país y a las antiguas leyes de la moralidad; era una razón de inspiración divina, la <luz de la razón>, como la denominaba la época, y sus verdades también ilustraban la conciencia del hombre, a fin de que pudiese oír una voz interior que era todavía la voz de Dios y respondiera <Quiero>, cuando la voz de la conciencia le dijese <Debes> o, lo que aún es más importante, <No debes>.¹⁰¹

Es la generación de este mecanismo político, que no apela a los *éidos* platónicos ni a la verdad revelada por Dios sino a la fuerza (la luz) de la razón como vinculadora entre los hombres para vivir en comunidad, lo que Arendt considera el gran acierto de la Revolución de Estados Unidos y del que careció la

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem*, pág. 267.

Revolución francesa, que nunca terminó de comprender la diferencia entre el poder y la autoridad como veremos enseguida.

En conclusión, en el apartado del artículo dedicado a la Iglesia Católica, Arendt se mueve desde un reconocimiento por la incorporación de la triada romana a una crítica por la incorporación del mito platónico de castigos en el <más allá>, con la particularidad que ese mito podría haber sido positivo en el siglo XX, al menos vistas las consecuencias de lo que ella creía un mundo ya sin autoridad. Lo fundamental es reconocer que tanto en Platón como en la Iglesia, las puniciones infernales no son tanto cuestiones metafísicas como políticas. De ahí que ella pueda lamentar su falta, totalitarismos mediante.

La prueba contundente del origen político de la doctrina del infierno es que en ambos casos, en Platón y el cristianismo, esa doctrina se opone y contradice palmariamente la doctrina propiamente proclamada. En Platón contradice el mito de la caverna y la doctrina de la inmortalidad del alma; y en el cristianismo contradice el mensaje de Cristo, que trae redención de la muerte y del pecado. En ambos casos se exige que la multitud crea exactamente lo contrario de lo que se tiene por verdadero. Secularización significa políticamente que eso ya no es posible.¹⁰²

Maquiavelo y la revolución

Arendt cree que Lutero, Hobbes y todos los teóricos políticos del siglo XVII, se equivocaron en su creencia de que podían tomar algún aspecto de la tríada romana religión-tradición-autoridad y desatender al resto. Además la modernidad, nos decía la pensadora líneas atrás, tiene la particularidad de que presta atención a los fallidos intentos de fundar la autoridad política de los griegos pero nada atiende a la especificidad romana. «Mientras todos los modelos, prototipos y ejemplos de relaciones autoritarias –el del hombre de Estado como sanador y médico, como experto, como piloto, como el amo que sabe, como educador, como sabio- todos ellos de origen griego, se conservaron fielmente y se articularon después hasta convertirse en trivialidades vacías, la única experiencia política que aportó la autoridad como palabra, concepto y

¹⁰² Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XVII [3], pág. 386.

realidad a nuestra historia -la experiencia romana de la fundación- parece haberse perdido y olvidado por completo.» ¹⁰³

Si bien Arendt no dice cómo se explica este fenómeno de herencia de lo griego y desatención de lo romano (se limita a decir que le llama mucho la atención), sí es categórica con respecto a su consecuencia: «ni en la historia ni en la vida cotidiana, tenemos una realidad a la que todos podamos apelar unánimemente.» ¹⁰⁴ Como si el ámbito de la autoridad, que permitía insertar las acciones en una historia común, hubiera estallado por completo. No obstante, en el último apartado del ensayo, Arendt evoca dos hechos de la modernidad que intentan revivir el espíritu romano: el pensamiento de Maquiavelo y las revoluciones.

En el autor de *El Príncipe* encontramos la preocupación por la fundación como hecho político clave; su programa es el acontecimiento de la refundación de Italia siguiendo las enseñanzas de la antigua Roma. Si coincidimos con Arendt que las revoluciones son acontecimientos modernos por antonomasia, debemos concluir que Maquiavelo «aunque jamás usó esta palabra, fue el primero en concebir una revolución». El seguimiento de la historia y la tradición no son para Maquiavelo objeto de contemplación sino, y este es un axioma moderno, convicción de que hay que crear todo nuevamente. Arendt visualiza así en Maquiavelo el pasaje de una época a la otra. Todo está por hacerse desde cero.

En medio de una Iglesia corrompida (a pesar de los intentos franciscanos y dominicos que Maquiavelo admiraba) y una clase política que no sabe cómo desentenderse de lo eclesial, Maquiavelo introduce una reflexión realista en un contexto de elucubraciones contemplativas que no anclaban en ninguna realidad. Es por ello que el pensador italiano se percata de la necesidad de contraponer los conceptos de <bueno> griego y cristiano y decir que éste último nada que hacer tiene en el campo político (porque para él la fe cristiana nada tiene que hacer en

¹⁰³ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, págs. 216-217.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 217. Arendt sigue hasta aquí la tradicional línea de tiempo que empieza con los griegos, sigue con los romanos, luego la Iglesia Católica para pasar finalmente al Renacimiento y la Modernidad. Pero se le podría objetar que en el pasaje de la Edad Media a Maquiavelo se saltea el movimiento del humanismo político italiano, bisagra entre el pensamiento medieval y la modernidad y en cuyos autores se comprenden los dilemas de encontrarse a medio camino de un mundo que muere y uno que nace. Véase al respecto, Cappelli, Guido; *El humanismo político*, *op. cit.* y Ortega y Gasset, José; “Luis Vives o el intelectual” en *Mirabeau o el político. Contreras o el aventurero. Vives o el intelectual*, Madrid, Alianza, 1986, págs 77-126. El humanismo político es un lugar privilegiado para analizar el conflicto entre *vita activa* y *vita contemplativa* que tanto desvelaba a Arendt.

la política). Lo que necesitamos rescatar de Maquiavelo en nuestro contexto del problema de la autoridad, es su idea de fundación como base del surgimiento del Estado-nación y de los movimientos revolucionarios. Su perspicacia para visualizar que «la fundación era la acción política primordial, el único hecho importante que establecía el campo político público y hacía posible la política; pero a diferencia de los romanos, para quienes se trataba de un hecho del pasado, [Maquiavelo consideraba] que para ese <fin> supremo todos los <medios>, y en especial los medios violentos estaban justificados.»¹⁰⁵ A la búsqueda de una Italia unificada, como en su momento se fundó Roma, el pensamiento de Maquiavelo inaugura una nueva era que, con la guía de la razón, acude a la historia sólo con el propósito de que brinde algunas indicaciones pero con el convencimiento que todo está por hacerse. El *homo faber* no sólo hace muebles y ruedas, fabrica la historia aunque, cuando se lanza a este quehacer, no sabe dónde termina.¹⁰⁶

La guillotina de Robespierre se encuentra reflejada en las ideas maquiavélicas de fundación y violencia y Arendt los cita conjuntamente. El punto central es que la modernidad no quiere encontrar una fundación en el pasado sino que quiere construir la fundación, hacerla, y nada se puede hacer sin una cuota de violencia. «No se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente.»¹⁰⁷ Esto lo vio claramente Maquiavelo y su pensamiento sentó las bases de la época. «Un príncipe no debe preocuparse de tener fama de cruel por mantener a sus súbditos unidos y fieles, porque, con muy pocos ejemplos, será más piadoso que aquellos que por ser demasiado humanos dejan que sigan los desórdenes, de los que nacen asesinatos y robos (...). Y de entre todos los príncipes, evitar la fama de cruel resulta imposible especialmente para el príncipe nuevo; estados nuevos están llenos de peligros.»¹⁰⁸

Más allá de las virtudes del príncipe para hacer frente a la diosa fortuna, el momento de fundar nuevas comunidades acarrea el problema de cómo mantener unidos y fieles a los ciudadanos y a su vez estar alerta a los peligros que acarrea

¹⁰⁵ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág. 222.

¹⁰⁶ Un magnífico resumen de esta manera moderna de entender la historia como proceso que el hombre dirige o quiere dirigir, puede verse en Arendt, H.; “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.* págs. 67-144.

¹⁰⁷ Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, pág. 222.

¹⁰⁸ Maquiavelo, Nicolás; *El príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 32ª edición. Cap. XVII, *De crudelitate et pietate et an sit melius amari vel timeri, vel e contra*, pág. 115. (subrayado mío)

necesariamente la nueva empresa, por ello Maquiavelo advierte que el príncipe que haya confiado por completo en sus palabras y no disponga de otras defensas se hundirá. La explicación antropológica de ello es que «el amor se basa en un vínculo de obligación que los hombres, por su maldad, rompen cada vez que se opone a su propio provecho, mientras que el temor se basa en un miedo al castigo que nunca te abandona».¹⁰⁹

Curiosamente la época que nos enseñaría a ser libres a través de nuestra razón ya tiene en uno de sus primeros pensadores la matriz del fracaso del proyecto: en vez de *auctoritas* romana plantea la vinculación a través del temor; en vez del poder entendido como capacidad de acción concertada, la violencia latente como forma de ordenamiento de la comunidad. La trascendencia que veía Arendt en el concepto de ley parece tambalearse ya en el inicio de la modernidad. Lo que dice Maquiavelo sobre política se entiende recíprocamente con lo que dice Lutero sobre religión.

La autoridad tiene una génesis divina, pero en tanto que función intrínsecamente político-mundana, necesaria desde un punto de vista instrumental, y en cualquier caso independiente de la Iglesia-institución. La autoridad deviene en Lutero ya no *auctoritas*, sino *Überkeytt* (*Obrigkeitt* en alemán moderno). La autoridad se identifica con la supraordinación eficaz del poder, no debiendo más presuponer una correspondencia con la conciencia o una realización ética concreta y constante de la propia fundación trascendente. El poder cumple su propio rol en el plano de la Creación por el hecho mismo de asegurar el orden. El luteranismo anticipa así la distinción hobbesiana –y, en general, moderna– entre “foro interno” (confiado totalmente a la conciencia interior pero despolitizado) y “foro externo” (un poder que no se funda en el Bien espiritual ni debe ocuparse de él institucionalmente, pero disciplina el plano mundano sin pretender excederlo). Ninguna institución puede ser portadora de *auctoritas* superior, en tanto que pretende aprovecharse ambiguamente de la mezcla de los dos planos.¹¹⁰

De esta matriz al mundo desencantado que visualiza Weber, a la confusión de autoridad entendida como imposición, a la noción de poder como fuerza organizada con instrumentos violentos, a la voluntad de dominación, hay sólo un paso. La única excepción a este proceso de confusión entre autoridad y poder que inundó la Europa post medieval, fue para Arendt lo que sucedió en el continente americano. Allí sabían que el poder no bastaba para establecer una

¹⁰⁹ *Ibidem*, pág. 116.

¹¹⁰ Preterossi, G.; *Autoridad, op. cit.*, págs. 40 y 41.

<unión perpetua>, es decir, para fundar una nueva autoridad. La Revolución Americana y no la francesa se dio cuenta de la necesidad de «esa estabilidad sin la cual el hombre será incapaz de construir un mundo para su posterioridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal. A los hombres de la Revolución americana el problema de la autoridad se les planteó bajo la forma de una denominada <norma superior> que sancionase las leyes positivas. Dicho con otras palabras: En Estados Unidos y no en Francia, «distinguieron neta e inequívocamente entre el origen del poder, que brota desde abajo, del <arraigo espontáneo> del pueblo, y la fuente de la ley, cuyo puesto está <arriba>, en alguna región más elevada y trascendente.»¹¹¹ Sólo la revolución norteamericana comprende la necesidad de apelar a algo que trascienda la fundación para que éste tenga sentido, de esta manera, comprenden la inevitabilidad de un elemento conservador en la empresa revolucionaria.

Hay tres ideas claves para retener de las últimas páginas del artículo de Arendt. La primera es el fracaso de todos los proyectos de fundación planteados en la Europa ilustrada. «Las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza»¹¹², esto es, por encontrar una *auctoritas* que de sentido, legitime, e insuffle la vida de los ciudadanos. La segunda idea que plantea es que la Revolución Americana fue la única excepción a este proceso de decadencia de la autoridad política, quizás porque «los padres fundadores, por haber escapado al desarrollo europeo de la Nación-Estado, se mantuvieran más cerca del espíritu romano.» Vale aclarar que la admiración que Arendt tiene por el éxito del proceso norteamericano no le lleva a creer que esa fundación cambie el panorama general de decadencia general de Occidente.

La última idea es preguntarse qué queda de toda la historia del concepto a la que acabamos de asistir, en particular de la noción romana. La respuesta de la pensadora, si bien se adivina desde las primeras líneas del artículo, es categórica: no queda nada. Sus últimas líneas advierten del peligro de que esto sea así. «Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la

¹¹¹ Arendt, H.; “Sobre la revolución”, *op. cit.* pág. 251.

¹¹² Arendt, H.; “¿Qué es la autoridad?”, *op.cit.* pág. 223.

fuerza de autoridad trasciende al poder, significa verse enfrentado de nuevo –sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias– con los problemas elementales de la convivencia humana.» ¹¹³

El apartado seis del ensayo es el de menor extensión. Arendt no profundiza ni en la cuestión de los inicios de la modernidad con el pensamiento de Maquiavelo, ni en el análisis de las revoluciones, simplemente las menciona. Ello explica que su siguiente libro, publicado cinco años después del ensayo de la autoridad, sea *Sobre la revolución*, donde ahonda en estos tópicos. No obstante, su tesis principal de la decadencia de lo político en la modernidad, permanece inalterada a lo largo de toda su obra. Una nostalgia por las experiencias griegas y romanas se respira siempre. Quizás sea ello lo que le impide ver que el proyecto moderno se concentra en comprender y desvelar la autoridad que porta el sujeto consigo por el hecho de estar en el mundo. Romper con la *auctoritas* romana no significa romper con la autoridad como concepto político sino acentuar la dimensión del sujeto, que la Ilustración interpreta como menoscabado en la antigüedad y la Edad Media.

Curiosamente el pensamiento de Arendt brinda herramientas fundamentales en este sentido, es decir, la natalidad que porta el sujeto por el hecho de aparecer en el mundo, aunque ella nunca las haya interpretado en relación al concepto de autoridad, que consideraba finiquitado. Dicho con otras palabras: hasta aquí he tratado de contener las ideas dentro del marco del artículo de Arendt escrito en 1955 y sus textos temáticamente más cercanos. Daré ahora un paso más para tratar de conectar las ideas recién esbozadas con otros autores y algunos otros pasajes de la obra de Arendt. A visualizar la autoridad donde ella no la vio explícitamente, ampliando las referencias a su obra e introduciendo las posiciones de otros, está dedicado el siguiente capítulo.

* * * * *

¹¹³ *Ibidem*, pág. 225.

4. Etimología e historia: palabra y práctica política en la antigua Roma

Hay dos aspectos en los que existe unanimidad entre los filólogos respecto al origen del término autoridad: el primero, que ya vimos con Arendt, es que no hay en griego una palabra a la que se pueda traducir el término *auctoritas*. Quien se percató de ello en primera instancia fue el historiador y político romano Dion Casio (155-229), quien escribiendo la historia de Roma en el año 228, admitió la imposibilidad de encontrar un sinónimo y transcribió literalmente al griego el término *auctoritas*.¹¹⁴ El segundo aspecto indiscutible es que desde el inicio el concepto tuvo una función que no debía confundirse con el poder. Si bien ambos podían implicar una conducta obediente, la autoridad y el poder llegaban a ella por caminos opuestos. Pero en cualquier caso, la propia advertencia de evitar la confusión poder-autoridad implica el probable peligro de incurrir en ella, algo que aconteció en la propia historia de Roma como veremos enseguida y a lo que Arendt no hace referencia en toda su obra.

La importancia que tiene la historia de un término no reside en que nos cultivamos sabiendo cosas que antes ignorábamos o en que saciamos una curiosidad intelectual, sino en que la etimología de un término encierra comportamientos humanos condensados que pueden iluminar distinciones conceptuales y refinar argumentos. Al saber cómo entendían la autoridad los romanos entendemos qué era para ellos hacer política, qué significaba iniciar un acción en el mundo. Es por esta razón que Manuel García Pelayo en consonancia con Arendt dice: «deseo hacer constar que la palabra *auctoritas* en vez de <autoridad> como título del presente trabajo, no responde a una inútil y fácil pedantería, sino a la conveniencia de designar realidades distintas con vocablos distintos, (...) por *auctoritas* entendemos un fenómeno que puede ser justamente lo opuesto a lo que frecuentemente suele entenderse por autoridad y que nosotros denominaremos autoridad hipostatizada o adscriptiva.»¹¹⁵

¹¹⁴ En el último capítulo di “*Stato di eccezione*” titulado *Auctoritas y potestas*, Giorgio Agamben apunta que históricamente se ha malinterpretado esta imposibilidad de traducción que establece Dion Casio. Para Agamben, lo que quiso decir el historiador no es que el término es tan esencialmente romano que no tiene parangón en el griego, sino que es tan polisémico que no hay una sola palabra griega que lo acoja porque inclusive en latín tiene un potencia semántica solo contextualmente resoluble. Véase página 97 de la edición original, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹¹⁵ García Pelayo, Manuel; *Idea de la política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pág. 137. Como señala Pelayo, la expresión “autoridad hipostatizada” pertenece al teólogo Paul Tillich en *Die philosophie der Macht*, Berlin, 1956.

Estamos ante el imperativo de ser bien precisos en el lenguaje. Lo que García Pelayo quiere evitar es que se diga autoridad como sinónimo de obediencia ciega o de imposición, y que el término siga fiel a lo que su contenido romano implica, esto es, como vimos con Arendt, una acción libre de reconocimiento y legitimidad. Pero aquí podemos preguntarnos si este sentido es el único que tiene el término romano.

Así como etimológicamente autoridad viene de *auctoritas*, ésta a su vez viene de *augere* la misma raíz de donde surge el concepto de *auctor*, *augur* y *augusto*. Tradicionalmente se entiende el verbo *augere*, interpretación a la que adhieren Arendt y Pelayo como origen de la autoridad, con el significado de aumentar algo, hacer crecer, robustecer. La materialización paradigmática de esto es lo que hacía el senado romano respecto de la fundación de la patria: acrecentarla en cada acto. Pero entre los filólogos esta interpretación dista de ser concluyente. *Auctor*, por ejemplo, significaría crear, dar nacimiento a algo y no completar lo creado.

Toda palabra pronunciada con la autoridad determina un cambio en el mundo, crea algo; esta cualidad misteriosa es lo que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley. El que es *auctor*, el que promueve, sólo ése está dotado de esa cualidad que el indio llama *ojah*. (...) ese don reservado a pocos hombres de hacer surgir algo y-al pie de la letra- de <hacer existir> (...) Vemos que <aumentar> es un sentido secundario y débil de *augeo*.¹¹⁶

Esta posición defendida por Benveniste de hacer valer el nacimiento sobre el crecimiento en el origen de la autoridad, nos conecta con lo que veíamos al final del capítulo anterior respecto a Maquiavelo, la Modernidad, y la revolución. Lo que sucede con la Ilustración y a partir de ella es que la autoridad se entendería en el sentido de dar nacimiento y no en el sentido de acrecentar algo *ya* nacido. Este viraje, que para Benveniste no elimina la autoridad sino que la entiende en su sentido de *auctor*, para Arendt la hace desaparecer por completo. La clave de la postura arendtiana es que el *auctor* siempre quiebra un *statu quo* mientras que el *augeo* hace perdurar un estado del mundo anterior, da vida en función de la legitimación de algo que ya se reveló. En este sentido, la autoridad sería un fenómeno conservador mientras que, en el de Benveniste, estaría cercano

¹¹⁶ Benveniste, Emile; *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1985, pág 327.

a lo revolucionario. Una manera de salir de este nudo es retornar a la experiencia romana y al origen del concepto de *auctoritas*, donde *augeo* y *auctor* están imbricados de manera aporreada.

La constelación semántica de *auctoritas*

En su análisis de las fuentes epigráficas, papirológicas y literarias, Francisco Casinos Mora establece que todos los usos del término *auctoritas* pueden reducirse a un núcleo de significado metajurídico y a una constante referencia al verbo *augeo* en su sentido de aumentar y engrandecer. A pesar de esta unicidad del término, el análisis de Casinos muestra nueve usos distintos del verbo *augeo* y sus derivados *auctor* y *auctoritas* en las fuentes latinas entre el siglo III y el I antes de Cristo, esto es, durante la época de la República.

A nivel epigráfico, la inscripción mural de las *Res gestae* de Augusto¹¹⁷, emperador que inicia la era imperial, es sin duda la más conocida pero son 32 las inscripciones romanas que contienen los términos *auctor* y *auctoritas*.¹¹⁸

A nivel papirológico, existen tres papiros que contienen la palabra *auctoritas*, los tres escritos entre el siglo I y II después de Cristo.

La importancia para Casinos de deducir de todas estas fuentes un significado unitario y metajurídico en relación a *augeo*, debe comprenderse en contraposición a la posición de Ángel Pariente, para quien *auctoritas* y *auctor* derivan de *auctio*, que es la acción de vender en subasta pública.¹¹⁹ Este origen jurídico significa que es autor quien se hace responsable por algo que se vende y, al ejercer esa responsabilidad, ejercer autoridad sobre el acto comercial como tal. Según la posición de Pariente, el significado político de la *auctoritas* romana parte de este fenómeno de compra-venta donde el vendedor es garante por aquello que ofrece. (Nótese la diferencia absoluta entre esta posición de autoridad por parte de quien se hace responsable de vender, con el lugar común del marketing actual que reza “el cliente siempre tiene la razón”.) Casinos contradice la posición de

¹¹⁷ Las inscripciones pueden leerse en <http://www.ricardocosta.com/textos/regestae.htm>. Al momento de traducir al griego las *Res Gestae* de Augusto (63 a. C. 14 d. C.), la palabra *auctoritas*, que aparece cuatro veces en las memorias del primer emperador romano, es traducida por tres palabras distintas que significarían simultáneamente: creencia, juicio, valor, iniciativa y prestigio.

¹¹⁸ Véase Casinos Mora, Francisco Javier; *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*, Granda, editorial Comares, 2000, págs 42-55.

¹¹⁹ Pariente, Ángel; “Auctor y auctoritas” en *Actas del II Congreso español de estudios clásicos*, Madrid, 1964, páginas 228-237. La palabra inglesa *auction*, sea como sustantivo o como verbo, mantiene este significado de subasta, rematar.

Pariente con el argumento concluyente de fuentes anteriores que refieren la *auctoritas* al concepto de *augeo* y no al de *auctio*. Así, por ejemplo, en las comedias de Plauto y Terencio, del siglo III a. C.

No obstante, el papiro Michigan VII 456, correspondiente al siglo I d. C., la fuente papirológica de jurisprudencia romana más antigua que se conserva hasta hoy y uno de los tres papiros donde aparece la voz *auctor*, entiende el concepto como sinónimo de vendedor y garante.¹²⁰ La garantía, en interpretación de Casinos, sería un aumento (*augeo*) del acto comercial que podría igualmente llevarse a cabo sin este *plus* que porta la autoridad. «La *auctoritas* es el fundamento de un deber de lealtad en las transmisiones de bienes que pesa eventualmente sobre todos aquellos que participan en ellas como transmitentes o *auctores*, en cuanto portadores y garantes de la legitimidad pública de las situaciones de poder individuales sobre las cosas. Ese deber trasciende al propio negocio mancipatorio, que es puramente contingente, pues aquél hubiera existido igualmente si se hubiese configurado de otra manera el modo de transmitir el poder sobre los bienes.»¹²¹ Este aditivo que porta la *auctoritas* nace fuera de las acciones comerciales, ése es sólo uno de los lugares donde se encarna, como también en la política, y en el arte, donde por ejemplo Casinos muestra seis fragmentos de teatro y prosa latinos que refieren a la autoridad como aumento del valor y refuerzo de lo existente. Es más, el filólogo español apunta que los inicios del teatro latino traen consigo este sentido de autoridad como elemento metajurídico, lo contrario de la postura de Pariente.

Sólo dentro del ámbito técnico-legal tiene sentido referir a lo metajurídico *qua* metajurídico, en nuestro contexto por el contrario, decir que la *auctoritas* va más allá del ámbito de la legalidad es algo presupuesto desde el inicio. En cualquier caso, lo que aquí nos interesa de esta querella filológica es extraer la rica constelación semántica de la autoridad en sus inicios como concepto. Una lista de los términos que giran alrededor de la invención de la *auctoritas* sería la siguiente:

- aumentar
- completar

¹²⁰ Un análisis específico del papiro se encuentra en Álvaro D'Ors; "Papiro Michigan 465, Revisión y conjeturas", núm. 19, (1951) en Revista *Emerita*, págs. 1-14.

¹²¹ Casinos Mora, F.; *La noción romana de auctoritas ...*, op. cit., pág. 239. Por negocio mancipatorio se entiende aquí el acto de compra-venta en el antiguo derecho romano.

- ornar
- reforzar
- expandir
- rectificar
- inspirar
- influenciar
- enaltecer
- agregar
- incrementar
- ensalzar
- honrar
- proveer
- agudizar
- garantizar
- ejercer responsabilidad
- ejemplificar-ejemplaridad
- crear
- promover

Desde esta familia semántica metajurídica, que Casinos conecta con cada una de las fuentes estudiadas, el término autoridad ingresa en el uso jurídico y político romano, recogiendo y modificando los significados heredados.

Para el pensamiento antiguo no hay inconveniente si el autor refuerza algo preexistente o crea algo inexistente. Una hipótesis para explicar que los romanos no vean aquí ninguna dificultad, es que para ellos el acto de crear no es necesariamente un acto auténtico en sí mismo. «Un origen diferente [al concepto de autoridad], a pesar de su aproximación fonológica, tiene la palabra latina *authenticum*, que procede de la griega *authentia*, que es el poder originario susceptible de delegación. *Authenticum*, que ha arrojado al castellano palabras como “auténtico” (s. XIII), autenticar (s. XVII) o “autenticidad” (s. XVII), se denominó a la obra original de la que pueden hacerse copias.»¹²² Pero la autoridad, acrecentando o delegando, es ontológicamente lejana a lo que hoy solemos llamar un acto auténtico ya que es indelegable. El mismo hecho de la venta, que veíamos como uno de los orígenes de la *auctoritas*, refiere a una creación desde algo inexistente pero no auténtico. El *auctor* genera su autoridad como garante y refuerza el acto comercial sin que haya nada preexistente a la misma acción comercial que se lleva a cabo, ya que el hecho de ser propietario es

¹²² Domingo Rafael; “El binomio '*auctoritas-potestas*' en el Derecho romano y moderno”, núm. 3, (1997), *Persona y Derecho*, págs. 183-196, pág. 184. Véase también d’Ors Álvaro; “*Auctoritas-authentia-authenticum*” en *Apophoreta Philologica*, homenaje a Fernández Galiano, Madrid, *Estudios Clásicos* 88, 1984, páginas 375-381.

independiente de la venta como tal. Es decir, cuando alguien decide vender algo, en ese instante podrá crear una autoridad como garante, que será un modo de robustecer el acto comercial pero que no referirá a algo anterior al hecho mismo de la venta. Nada se encuentra allí relativo a una acción auténtica.

Ser autor, crear algo, dar nacimiento a una ley, no tiene por qué acarrear una originalidad carente de lazos con el pasado, esa posibilidad es una contradicción en los términos para los romanos. Aún el que crea desde lo inexistente, el autor-vendedor, el autor-artista, está creando lazo con la tradición y abriendo las puertas a la ejemplaridad. Es ésta la matriz que se rompería con la modernidad que se concentraría más en la autenticidad *ex nihilo* que en la *auctoritas* que religa.

En Cicerón, por ejemplo, Casinos establece veinte usos distintos de las acepciones de *auctoritas* y *auctor* donde se oscila desde el aumento de algo existente a la creación desde lo inexistente.¹²³ En todos ellos puede verse también un vaivén entre la autoridad como una cualidad personal (prestigio) a la autoridad como una acción que porta en sí un *augeo*. Menciono sólo los sentidos que no están incluidos en la lista precedente:

- fundación
- iniciativa
- sugerencia
- disposición
- opinión
- representación
- consentimiento
- apoyo
- conducción
- consulta
- modelo
- reputación
- venta
- garantía
- legitimidad
- augurio

La importancia del augurio es que conecta la autoridad con el plano religioso. La raíz **aug*, de *augeo*, refiere a la fuerza de origen divino que los augures son capaces de interpretar para promover o interpretar las acciones

¹²³ La conexión de cada uno de estos términos con los pasajes en los que se encuentra en la obra de Cicerón, puede consultarse en Casinos Mora, F.J.; *La noción romana ...*, op. cit. págs. 56-60.

humanas. Quienes tienen esta capacidad son augustos, están dotados de esta acrecentamiento divino. «El derecho mayor y el de más trascendencia en la República es el derecho augural, que va unido a la autoridad»¹²⁴. Según la tradición Rómulo pudo fundar Roma porque tuvo el auspicio de los dioses para ello y el propio Cicerón fue nombrado augur en el año 53 a. C. En las entrañas de las aves y en los signos celestes, los augures interpretan los mensajes divinos y devienen autoridad. Es dentro de este ámbito religioso donde la autoridad y el poder sufren una de las primeras confusiones.

La *auguratio* se funda en la autoridad de los *augures* que observan los signos divinos; son, por tanto, los augures los que conocen la voluntad de los dioses. En la *auspicatio*, en cambio, son los dioses los que dan a conocer su voluntad, a través de determinados signos, a los que tienen que gobernar. De ahí que sea siempre una persona revestida de *potestas* – el magistrado o el *pater familias*– el que deba solicitar los auspicios. En época republicana, se produjo empero uno de los primeros fenómenos de absorción de la autoridad en la potestad a través de la paulatina desaparición de los augures y de la progresiva proliferación de los arúspices (...) Así, pues, los molestos por independientes augures, máxima expresión de la *auctoritas*, fueron desplazados por modestos arúspices, dependientes de la potestad del magistrado.¹²⁵

En el terreno de lo religioso Domingo encuentra uno de los primeros solapamientos de autoridad y poder, producto de que éste último, a través de la potestad de los magistrados, comenzó a controlar el arte de la adivinación, algo que desde los inicios de Roma había funcionado sin inconvenientes y no porque fueran pocos y fuera fácil controlarlo, sino exactamente por el contrario; era tal la pluralidad de dioses, credos y plegarias en la primera época de Roma que a nadie se le ocurría introducir allí una reglamentación estricta. «Tuvieron dioses protectores del hogar, de las puertas, de los linderos, de las diversas faenas del campo, de los niños y de los frutos.»¹²⁶ Y esa protección era interpretada mejor por unos que por otros, nadie veía inconveniente en esa jerarquía. «El convencimiento social de que existen ciertos sujetos investidos de esa superior razón no se produce merced a una suerte de imposición, sino que se halla en íntima conexión con la profunda religiosidad romana. Así, mientras la idea de potestad vendría a representar el poder humano, establecido por los hombres

¹²⁴ Cicerón, *Las leyes*, 2.12.31.

¹²⁵ Domingo, Rafael; *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999. págs 28-29.

¹²⁶ Castillejo, José; *Historia del Derecho Romano*, Madrid, Dykinson, 2004, pág. 71,

para la conducción de la comunidad y que es definido por el elemento de fuerza o la coacción, la autoridad aparece como algo que trasciende al hombre común.»¹²⁷

Los etruscos, en la época de la monarquía (siglo VIII a. C.) introdujeron la construcción de templos en Roma, con lo cual se sumaron los cultos públicos a los privados, familiares y tribales, los nuevos guiados por pontífices que, según muestra Castillejo, estaban deslindados de tareas políticas y jurídicas, al menos hasta la época de la República, es decir, hasta el siglo V a.C.

Esta separación del sacerdocio de cuestiones políticas no contradice lo que se sostiene desde el inicio de este trabajo, esto es, que para los romanos política y religión eran cuasi sinónimos, sino que debe comprenderse que había una institución, el Senado, que oficiaba de amalgama de ambas actividades. Unos breves apuntes sobre las tareas de esta institución nos llevará nuevamente a la confusión de autoridad y poder.

Siguiendo lo que dice Cicerón en *Sobre la República* (2.10.17) Rómulo reinó treinta y siete años y dejó establecido el Senado, uno de los puntales de la República en palabras del autor. El primer senado romano, instituido en las postrimerías del siglo VIII a. C., se componía de 100 miembros, todos ellos ancianos y patricios. No hay una interpretación unánime sobre cómo se elegían al inicio estos miembros. Castillejo en su *Historia del Derecho Romano*, plantea que en los comienzos eran los propios jefes de los gentilicios (unidades de convivencia que nucleaban a varias familias en una misma zona geográfica) que se reunían en el Senado sin necesidad de nombramiento oficial. «La misión del Senado fue consultiva en sus comienzos, especialmente en asuntos religiosos y en relaciones de paz o guerra con otros pueblos; pero sea por representar la autoridad de las gentilidades o por la respetabilidad de su experiencia, se le atribuyó, en época desconocida, la confirmación (*auctoritas patrum*) de las resoluciones tomadas por las asambleas populares.»¹²⁸ Tarquinio, el quinto rey de Roma, aumentó considerablemente el número de senadores dando entrada a las nuevas gentilidades. Al comienzo de la época republicana ya eran 300 los senadores y el cargo era ocupado tanto por patricios como por plebeyos. El abultado número de

¹²⁷ Casinos Mora, F.J.; *La noción romana...*, op. cit., pág. 22.

¹²⁸ Castillejo, J.; *Historia del Derecho Romano*, op. cit., pág 74.

senadores dan un tinte de pluralidad que suele contradecir la idea de unicidad de la autoridad.

Si bien en los inicios de la República eran los cónsules quienes designaban, cada cinco años, quiénes serían los *patres* que tendrían su asiento en el Senado (obligatoriamente mayores de 42 años), la Ley Ovinia de 318 a. C. encargó esta tarea a los censores. Este dato histórico nos devuelve a la etimología y le agrega un elemento más de riqueza a la constelación semántica de la *auctoritas*. En efecto, siguiendo los estudios de Benveniste, el censor es aquel que tiene la capacidad de *censeo*, esto es, afirmar algo con autoridad, establecer públicamente una opinión autorizada. «En la cultura romana, la *auctoritas* se encuentra frecuentemente en relación al verbo *censeo*, de donde salen los sustantivos *censor* (una magistratura) y *census* (valuación de la fortuna y censo de los ciudadanos). Un área semántica que indica por un lado la acción de estimar, juzgar, enunciar un parecer, y por el otro una función jerarquizadora, a través de la asignación de un rango determinado»¹²⁹

No sólo los senadores tienen autoridad sino también quienes los elijen para el cargo, que deben estimar sus condiciones, sopesar los criterios y juzgar en consecuencia el lugar que ocupa el ciudadano en la jerarquía social. «En origen, hay que poner sin duda una concepción político-religiosa como la siguiente: situar (un hombre, un acto, una opinión, etc.) en su exacto lugar jerárquico, con todas las consecuencias prácticas de esta situación, y ello mediante una justa estimación pública, mediante un elogio o una censura solemne”¹³⁰

Esta introducción del censo y la censura en relación a la autoridad ilustra dos cuestiones diversas: por un lado amplía aún más el ámbito de la *auctoritas* que se aplica a todos los ámbitos de la vida pública romana a pesar de la indiscutible función senatorial; en segundo lugar introduce el riesgo que el poder comience a ganar terreno en un ámbito que se suponía debía quedar fuera. En efecto, la acción de censar corresponde a una técnica y a una magistratura, es decir, a un cargo que viene signado por el gobierno para ejercer una *techné* social, algo que dista de tener que ver con la autoridad; ella no es un saber que pueda adquirirse como una técnica. Los gobernantes nombraban a los magistrados encargados de censar que a su vez elegían a los senadores encargados de portar

¹²⁹ Preterossi, G.; *Autoridad, op. cit.*, pág. 5.

¹³⁰ Benveniste, E.; *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, op. cit.*, pág. 324.

auctoritas a la vida pública. Pero el mecanismo estaba destinado a fallar porque introducía el poder en un mecanismo que debería funcionar por otro carril. Con el Principado que da inicio al Imperio Romano (Octavio Augusto nombrado emperador en el 27 a. C.) el proceso que intentaba separar *auctoritas* de *potestas* se encontraba viciado y lo seguiría estando de allí en más.

Este reparto de funciones entre la *auctoritas* de los juristas, jueces, augures, y senadores y la *potestas* de los magistrados, o del *pater familias* en el ámbito doméstico, sirvió para establecer un sabio equilibrio compatible con un principio que para los romanos era piedra angular: que el poder de suyo es indivisible. Esta su nota de indivisibilidad era complementada con su esencial delegabilidad.

A su vez la delegabilidad, junto con su carácter territorial, marcaban con nitidez la diferencia entre la *potestas* y la *auctoritas*, de suyo indelegable y no-territorial. Con el inicio del Principado, este orden fundado en el binomio *auctoritas-potestas* fue perturbado. [Octavio] Augusto alteró el orden de producción de derecho al otorgar labores legislativas, propias de los comicios, al Senado, por lo que las decisiones de los *patres*- revestidos de *auctoritas* y no de *potestas*- quedaron desnaturalizadas.¹³¹

Los cónsules y censores (magistrados nombrados por el gobierno) se arrogan autoridad por el poder de su cargo; el Senado paulatinamente se arroga poder por la autoridad de su cargo, el mecanismo de relojería social de los romanos comienza a evidenciar fallos. En vez de compensarse y corregirse mutuamente en los tres ámbitos principales donde latían –el pueblo, las magistraturas y el Senado- más allá de la esfera privada, la autoridad y el poder empezaron a fundirse de manera hosca, imposibilitando el juego de interdependencia de *auctoritas* y *potestas* que era orgullo de la *res publica* desde la época de la Ley de las XII tablas (450 a. C.).

En la última etapa de la República, previa al Principado y el inicio del cristianismo, los censores tenían poder para nombrar o despedir del cargo a un senador, inhabilitándole además toda actividad política posterior. Por decreto de ley se les prohibió ejercer a los senadores cualquier actividad comercial, buscando evitar conflicto de intereses. La medida en sí misma es señal del poder que puede tener un senador, no de su autoridad. Durante el mandato de corte dictatorial, entre el 82 y 79 a. C., Lucio Cornelio Sila hizo aumentar de 300 a 600 los cargos senatoriales, luego de purgar a 80 senadores que ponían en entredicho

¹³¹ Domingo, R.; “El binomio 'auctoritas-potestas' en el Derecho romano y moderno”, *op. cit.*, pág. 188.

su liderazgo. En los nuevos cargos introdujo patricios ya que el control del órgano estaba en manos de los populares que renegaban de su liderazgo. Al nuevo cuerpo le adjudicó tareas potestativas, impidiendo que las reuniones de la plebe y los comicios pudieran legislar sin tener la anuencia senatorial, exactamente lo contrario de lo que sucedía en los inicios, donde el senado evaluaba un acto de poder ya realizado o con miras a realizarse para ver si había un *augeo* posible pero siendo incapaz de permitir o denegar esos actos. Durante el mandato de Sila no había actividades políticas sin autorización previa.

Julio César, que luego del triunvirato que siguió a la dictadura de Sila asumió como primer cónsul, aumentó a 900 el número de senadores, colocando amigos personales pero además instando a todos sus miembros a prestar juramento y lealtad absoluta a sus resoluciones personales. Son de esta época también la consolidación de los artificios: los senados llevaban anillo de oro y zapatos de color rojo, tenían un asiento reservado en el teatro y vestían siempre con túnica laticlavia, que desde su invención era una prenda de prestigio aunque no refería necesariamente a cargo político alguno.¹³² En los inicios de la *auctoritas* no hubiera sido posible esta confusión. «Los romanos no concebían la autoridad como un artificio (*artificium*), es decir, como una construcción o una fabricación. El *auctor* no es el *artifex*. El producto del artificio es tangible: es el resultado de una construcción, de un edificar. A la inversa, el hecho de detentar o de ejercer la autoridad no se manifiesta de manera tangible: hay algo de inaprehensible en el aumento por la autoridad.»¹³³

Visto en perspectiva, lo que sucede con la entrada en la era imperial de la Antigua Roma, donde el emperador se arroga toda la *auctoritas* y la *potestas*, se viene perfilando ya desde la última etapa de la época republicana.

Augusto funda el Principado, en gran parte, usando su personal prestigio como factor constitucional, rasgo que tiende a acentuar en el futuro al asumir funciones sacerdotales: así, pues, se vienen a unir en una misma persona la *potestas* de magistrado e *imperator* con la *auctoritas* de *Pontifex* y *Augur*, lo que inevitablemente condujo en forma gradual a confundir ambos conceptos de antiguo distintos. Ya en la propia mente de Augusto se advierte tal confusión cuando él concede a algunos juristas del círculo de sus amigos el llamado *ius publice respondendi ex auctoritate principis*, que daba a las respuestas de estos

¹³² Una descripción de las celebraciones de las sesiones senatoriales y sus tareas en la tardo república puede verse en Castillejo, J.; *Historia del Derecho Romano*, op. cit., págs. 180-185.

¹³³ Revault d'Allones, M.; *El poder de los comienzos*, op. cit., pág. 60.

prudentes, además de la propia, el refuerzo de la *auctoritas* imperial. Ello significaba en sustancia, una delegación de la indelegable y personalísima *auctoritas principis* en los juristas del *consilium imperial*, los que finalmente, ya desde Adriano, acabaron formando un cuerpo jurídico asesor (Cancillería imperial) cuyos dictámenes eran emitidos en nombre del príncipe. La actividad jurisprudencial libre se convirtió así en una función burocrática y no tardó en agotar sus posibilidades creadoras, en beneficio de la legislación imperial.¹³⁴

Queda así establecida la confusión entre autoridad y poder que seguirá su curso durante toda la historia de Occidente, obligándonos una y otra a vez a ser cuidadosos y estar atentos a realizar o padecer acciones poderosas revestidas con la máscara de la autoridad; y a realizar o padecer poses de autoridad que puedan esconder una posición de poder. Como bien sabían los romanos, esto puede suceder en el hogar, la plaza pública, el gobierno, la compra-venta, el escenario, o cualquier actividad que suponga convivencia. La precisión en el lenguaje y la comprensión de los conceptos es una de las principales armas para posicionarnos frente a estas situaciones, aunque digamos con Weber que «estamos muy lejos de creer que la realidad histórica total se deje “apresar” en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar”. Weber escribió esto justamente antes de comenzar su análisis de los tipos de dominación legítima. En todo caso, y para concluir este capítulo, la constelación semántica de *auctoritas* apenas atisbada en su profundidad filológica permite establecer algunas conclusiones fundamentales para resumir lo visto hasta aquí y anunciar lo que sigue.

En primer lugar este apartado ilustra que en su ensayo sobre la autoridad Arendt idealiza la *auctoritas*, omitiendo que los problemas de confusión con el poder y su polisemia se encuentran ya en el propio pensamiento y la propia política romana. Al igual que ocurrió con la *maiestas*, que de una cualidad personal prestigiosa pasó a ser una imposición imperial (*auctoritas-maiestas-imperium*), la autoridad perdió durante la época romana su elemento transtemporal para avocarse a los vaivenes cotidianos del poder gubernativo. Dicho llanamente: la precisión conceptual de la distinción entre potestad y autoridad que introdujo el pensamiento romano, no siempre tuvo una aplicación exitosa. A medida que la historia de la antigua Roma avanzaba, se hizo cada vez más compleja la materialidad de lo que teóricamente parecía cristalino.

¹³⁴ Samper Polo, F.; “Auctoritas”, en http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=11712&cat=sociologia

La *auctoritas* romana es un concepto que se aplicó en todos los órdenes de la vida social y no sólo en lo político. Tanto refirió a una cualidad personal como a una acción, tanto significó aumentar un hecho acaecido como crear algo. Esta tensión y riqueza significativa que va desde aumentar a crear, desde la calidad humana a la acción plural, será una llave para analizar en el próximo apartado las tres modalidades (labor-trabajo-acción) que asume la *vita activa* para Arendt. Una llave que Arendt no utilizó.

A su vez, el hecho de que los romanos establecieran una institución, el Senado, que portara siempre y de hecho la *auctoritas*, implicó un evidente riesgo de confusión con el poder que terminó efectivamente sucediendo. A esto se refería García Pelayo cuando hablaba de autoridad hipostatizada, una autoridad torcida donde la posesión del cargo se confunde con el reconocimiento de la autoridad. El mismo peligro estructural que poseen los artificios, como si los zapatos rojos portaran consigo la *auctoritas* senatorial. Al hablar de la actividad del trabajo como productora de objetos, siguiendo el análisis de Arendt, la problemática del artificio volverá a aparecer y se introducirán nuevos matices en relación a la autoridad.

Por último la constelación semántica permite establecer que todas las modalidades de la autoridad se mueven entre la idea de fundación y la de augurios, las dos instancias (el futuro augurado y el pasado en forma de tradición) sobre las que descansa la estructura temporal de la *auctoritas*. Reconocer una autoridad será entonces desde los romanos reconocer a quienes logran hilvanar el tiempo, o mejor dicho, aunar a uno con el tiempo. Crear lazo. Arendt verá en los artistas a los encargados de esta tarea, aunque ella, curiosamente, jamás los haya conectado con una noción de autoridad.

* * * * *

Parte II

Para una antropología política de la autoridad

En esta segunda parte intentaré conectar la autoridad con otras ideas que Arendt no vincula explícitamente. Para seguir ahondando en el concepto de autoridad dentro de su obra, buscaremos pasajes donde, sin ser explícita, ella podría estar aludiendo a dicho concepto. Para este propósito *La condición humana* será el texto guía aunque otros fragmentos de su obra serán iluminadores. La labor, el trabajo y la acción desde la óptica de la autoridad, ocuparán los próximos capítulos.

A medida que el análisis avance se introducirán otros autores que tematizaron específicamente la autoridad. Ellos vendrán a nuestro socorro cuando los argumentos lo requieran, aunque en algunos casos simplemente ayudarán a decretar algunos naufragios.

En el capítulo ocho se introducirá la noción del arte en relación a la autoridad y en el capítulo siguiente, el último de esta segunda parte, el análisis se concentrará en la esquivada relación de Arendt con el pensamiento de Weber en relación al tema del carisma, la legitimación y la autoridad.

5. Las actividades humanas y la trama del tiempo

Una vez los hombres quisieron salir de su casa en busca de gestas. Decidieron abandonar el hogar. Hoy, contaminados de visiones conspiracionistas y oscuras, diríamos que ello se debió a su voluntad de poder, a sus ansias de dominio y ganancia disfrazadas de aventura. Lo cierto es que históricamente fue por todo lo contrario. «Si fuera cierto que nada es más agradable que dar órdenes y dominar a otros, cada dueño de una casa jamás habría abandonado el hogar.»¹ Antiguamente las casas eran el espacio del varón para satisfacer necesidades: esclavos, mujeres dominadas, órdenes, violencia, resolución de qué comer, con qué vestirse y qué hacer con el cuerpo. Cuando el varón cruzaba la puerta del hogar, entraba en todo lo contrario de este escenario, ya no había dominios ni certezas. Allí terminaba lo privado y empezaba lo público, aunque no todavía lo político.

¹ Arendt, H.; *Sobre la violencia*, op. cit., pág. 55

Únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida. De todos modos, el espacio que penetraban los que se atrevían a cruzar el dintel de su casa dejó de ser ya en un tiempo muy temprano un ámbito de grandes empresas y aventuras, de las que alguien sólo podía esperar salir victorioso si se aliaba con otros iguales a él. Además, si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los <héroes> -que en Homero no son otros que los hombres libres- regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político, cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto, que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones.²

Esta larga cita resume algunas distinciones que son para Arendt muy importantes y que tienen su relevancia al abordar la cuestión de la autoridad. Si bien todo este capítulo puede interpretarse como un desglose de lo que contiene el pasaje, dejemos ya expuesto el esquema general: el espacio privado está signado por las necesidades biológicas y las cuatro paredes de la casa; el espacio público es la consecuencia del abandono del hogar en busca de nuevas realidades; el espacio político tiene por su parte una doble dimensión: la fundación de un lugar donde quedarse y donde narrar las hazañas a todos (la *polis*) y, en segundo lugar, el espacio donde, a través de la palabra y la acción, esa comunidad fundada puede perpetuarse a lo largo del tiempo. Cuando Arendt apunta que la autoridad se ha esfumado del mundo moderno, se refiere también a la confusión entre todos estos espacios que ella ve claramente distinguibles en la antigüedad griega y romana.

El cuestionamiento que se le puede hacer de cierto pesimismo en el artículo *¿Qué es la autoridad?* donde nada de la *auctoritas* romana ha podido ser rescatado, queda sin efecto cuando nos topamos con *La condición humana*, que es

² Arendt, H.; *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 74. Traducción de Rosa Sala.

una invitación a empezar de nuevo, que parte de un optimismo hacia el ser humano y el mundo. Tan es así que el libro se iba a titular *Amor mundi*³, enamorarse no de tiempos pretéritos, una tentación en la que caen frecuentemente los intelectuales, sino de la realidad y el mundo que le toca vivir, a pesar de todos los desgarros. Le escribía a Jaspers en 1956: «he empezado muy tarde, propiamente en los últimos años, a amar el mundo en su realidad y, dada mi tardanza, espero que sea capaz de hacerlo de verdad. Por gratitud quiero titular “Amor mundi” mi libro sobre teorías políticas».⁴ El propósito de este libro, que publicó en 1958 con el título *The Human Condition* y dos años más tarde traducido por ella misma al alemán con el título *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, es tan sencillo como pretencioso: describir qué es lo que hacen los seres humanos cuando realizan actividades. El antecedente inmediato de este objetivo es una conferencia pronunciada por Arendt en 1956 en la Universidad de Chicago bajo el título: *Labor, trabajo y acción*.

Cuando decimos que un ser humano realiza una actividad podemos decir tres cosas diversas, que labora, trabaja-produce, o que actúa.

Los modos de concreción de estas tres actividades a lo largo de la historia occidental darán a Arendt un terreno privilegiado para diagnosticar los males de su tiempo pero también para establecer la siempre presente posibilidad de su remedio. Si en *Los orígenes del Totalitarismo* se sumergió en las corrientes históricas profundas que intentaban explicar y comprender el horror, en *La condición humana* Arendt vuelve a bucear en las mismas corrientes para descubrir las posibilidades de renovación de los seres humanos por el simple hecho de nacer al mundo y encontrarse unos con otros en él.

Lo primero que conviene advertir es que la actividad humana, en cualquiera de sus tres modalidades, genera las condiciones para que haya vida contemplativa. Mientras es posible imaginar un ser humano que durante su vida jamás se abandona a la contemplación, es imposible suponer una persona que se pase toda la vida sin realizar actividad alguna. «Está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de las actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el

³ Todas las cuestiones biográficas que explican el estado de ánimo de Arendt para escribir *La Condición Humana* y reencontrarse a gusto en el mundo se encuentran en el capítulo siete de la biografía de Elisabeth Young Bruehl; *Hannah Arendt, una biografía*, op. cit., págs 340-412

⁴ En Arendt, Hannah, *Diario Filosófico*, op. cit. pág. 1027.

organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada»⁵ Con esta advertencia Arendt está atacando simultáneamente en dos frentes: de un lado está criticando el pensamiento griego que glorificó la contemplación menospreciando las condiciones humanas que la hacían posible; al mismo tiempo Arendt está criticando la obsesión de la modernidad por la labor y el trabajo, Marx es el paradigma de ello, y el menosprecio que ello supone para con la actividad contemplativa, menosprecio que abre las puertas a la banalidad.

La acción, sea porque la despreciaban los contempladores en la antigüedad, sea porque la desatendían los productores en la modernidad, ha sido para Arendt la gran olvidada de la historia a pesar de portar consigo la buena nueva de la condición humana. Veamos este proceso detenidamente y su conexión con la autoridad, conexión que Arendt jamás estableció. Habrá también que decir algo de esta omisión.

El espacio de la labor y el tiempo circular

A través de la labor el ser humano perpetúa su vida en la Tierra. Obsérvese que la Tierra no es el mundo, ése último aparece sólo cuando el ser humano produce objetos para amueblar la Tierra pero no cuando labora. Cuando una persona labora entra en un proceso circular, que es el mismo hoy que hace miles de años, dirigido por los procesos biológicos del cuerpo que necesita saciarse una y otra vez. Si bien puede establecerse una línea recta que va del nacimiento a la muerte, la realidad es que la vida de un individuo se perpetúa en movimientos circulares. Todos los días se amanece con hambre y todas las noches el cuerpo necesita apagarse para volver a empezar. La labor no tiene fin ni finalidad exterior a ella misma, se reproduce indefinidamente mientras dure la vida de la persona y lo hace de un modo prescrito por las necesidades del organismo, no de la persona,

⁵ Arendt, Hannah; "Labor, Trabajo y acción" en *De la historia a la acción*, op. cit., páginas 89-90. Las traducciones al español de los términos *labor*, *work*, y *action* de la edición original, varían de un traductor a otro, algunos traducen *labor* como labor y otros prefieren el término trabajo. Lo mismo con *work*, que se puede encontrar traducido como trabajo o como producción. En este trabajo seguiremos la traducción de Ramón Gil Novales, que establece los términos castellanos de labor para *labor* y trabajo para *work*.

que por mucho pensar en no respirar ni consumir deberá hacerlo para continuar viviendo. Laborar y consumir son dos caras del mismo proceso circular que el hombre comparte con los otros seres vivos.⁶

La labor humana produce un objeto de consumo y éste es, de todos los objetos tangibles que podemos producir, el que menos dura. Llega y se va del mundo sin dejar rastro. No queda nada de las olivas que se comieron en los hogares griegos en tiempos de la polis, del mismo modo que no queda nada de las manzanas que se comieron ayer en Atenas. Es más, los objetos de la labor si no se consumen rápidamente perecen igualmente con prontitud. De poco servirá un trozo de pan si se lo deja en la despensa y no se come fresco. A diferencia de los objetos que produce el trabajo, objetos de larga durabilidad que siempre trascienden a quienes los fabricaron (a 2.500 años de su construcción se sigue visitando la Acrópolis), los objetos de consumo llegan y desaparecen en el ciclo prescrito por la Naturaleza. Esta futilidad de la actividad de la labor y su dependencia absoluta de la necesidad, ha sido la causa principal de su descrédito en la antigüedad griega, donde fue vista como esclavitud. «El desprecio hacia la labor, que originalmente surge de la apasionada lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no dejara huella, monumento, ni gran obra digna de ser recordada, se propagó con las recientes exigencias de la vida de la polis sobre el tiempo de los ciudadanos.»⁷

El esclavo está doblemente atado a la necesidad, no sólo debe saciar la suya propia en cuanto que ser vivo, sino que debe procurar colmar la de otro que queda así librado de la actividad de la labor. Este mecanismo es posible porque la labor puede ser abundante, esto es, amen de su constante circularidad, generar más de lo necesario para la supervivencia inmediata. Y ello gracias a que la naturaleza es frondosa.

⁶ Resumo aquí y en el inicio del próximo párrafo las páginas 96-107 de *La Condición Humana*. Una interpretación de ellos puede verse en Canovan Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Especialmente páginas 122-126. Otra exégesis de la labor en Arendt es el artículo de Gloria Comesaña “Consideraciones críticas en tomo al concepto de “Labor” en Hannah Arendt”, volumen 21, (1995), *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, Págs. 115-142. De la misma autora véase también “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”, núm. 18, (2001), *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, págs. 125-142. Todos estos textos se concentran en el desdén de Arendt hacia la labor, mientras que aquí intentaré defender una visión no meramente negativa de esta actividad humana.

⁷ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit. pág 99.

El *poder* de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de la labor ha permitido a los hombres esclavizar o explotar a sus congéneres, liberándose a sí mismos, de este modo, de la carga de la vida; y a pesar de que esta liberación de algunos ha sido siempre lograda por medio de la fuerza de una clase dirigente, no hubiera sido nunca posible sin esta fertilidad inherente a la propia labor humana. Con todo, incluso esta “productividad” específicamente humana es parte integrante de la naturaleza, tiene algo de la superabundancia que vemos en todas partes en la familia de la naturaleza.⁸

La introducción de la plétora de la naturaleza que posibilita la abundancia de la labor, si bien de un lado ilustra la génesis de una institución tan oscura como la esclavitud, del otro permite explicar ese inherente sentimiento de felicidad que se encuentra en la perpetuación del ciclo de la vida. Esta satisfacción que genera el simple hecho de hacer andar la vida en contacto con la naturaleza, que nos ofrece un espectáculo desbordante del que somos simultáneamente testigos y partícipes, Arendt la rastrea en los patriarcas judíos del Antiguo Testamento, que sin buscar grandes hazañas ni destaque individual alguno, se dedicaban a la sagrada tarea de laborar, es decir, reproducir las condiciones de la vida y esperar, ancianos y tranquilos, el fin de sus días.

El tiempo circular de la labor, que es un tiempo sin historia ni memoria y condición de que el tiempo pueda devenir memoria e historia, tiene como contrapartida a su monotonía una sosegada recompensa de satisfacción.

La «bendición o júbilo» de la labor es el modo humano de experimentar la pura gloria de estar vivo que compartimos con todas las criaturas vivientes, e incluso es el único modo de que también los hombres permanezcan y giren contentamente en el prescrito ciclo de la naturaleza, afanándose y descansando, laborando y consumiendo, con la misma regularidad feliz y sin propósito que se siguen el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa a la fatiga y molestia radica en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado su parte con «fatiga y molestia», queda como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos.⁹

Conviene introducir aquí dos elementos mutuamente imbricados que, hasta donde sé, han pasado desapercibidos en su co-implicación. En primer lugar, detrás de las reflexiones de Arendt sobre la labor y a pesar de no estar

⁸ Arendt, H.; “Labor, Trabajo y acción”, *op. cit.*, pág 95.

⁹ Arendt, H.; *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 118.

citado en toda *La condición humana*, se puede rastrear la influencia de Heidegger. Los análisis de la relación entre ambos se han concentrado, quitando los aspectos de cotilleo a que puede prestarse y la polémica posición de Heidegger respecto al nazismo y la condición judía de Arendt, en la influencia que tuvo aquel en el pensamiento especulativo de ésta y en sus análisis de corte filosófico, como *La vida del espíritu*, donde el hacedor de *Ser y Tiempo* viene constantemente citado y comentado.¹⁰ Sin embargo, al leer la correspondencia mantenida entre ellos entre 1925 y 1975, se puede inferir que fue Heidegger quien primero hizo notar a Arendt la plenitud que porta la vida laborante y cómo ésta ha sido embestida y ocultada por el auge de la técnica, la industrialización y la vida moderna. «El trata de iniciarla no sólo en su ontología, que iba madurando rápidamente, sino también en la inspiradora bendición de las altas colinas y de los bosques, de los paseos por el campo, de los cortafuegos (*hozwege*) y claros (*lichtungen*) de la Selva Negra»¹¹. Claro que Arendt agrega en su análisis todo el aspecto material del ámbito de la labor, distanciándose así de la visión esteticista de Heidegger y acercándose más a Marx, interlocutor principal de *La condición humana*. Pero ello no elimina el hecho de que, aún en la ausencia de toda referencia en el libro, haya una influencia heideggeriana al momento de desmenuzar la labor humana en lo que esta pueda tener de positivo: el contacto del hombre con la naturaleza.

Mal podría haber citado Arendt, quien siempre supo distinguir lo público de lo privado y mantuvo un estricto pudor en las cuestiones personales, las cartas que se escribía con Heidegger. Pero hoy, que esas cartas se encuentran bajo la luz pública, se puede apreciar la reiterada referencia de Heidegger a la vida sagrada que se encuentra fuera de las ciudades (del mundo) y en contacto con lo natural.

¹⁰ Para la postura de Arendt respecto a la filosofía de Heidegger véase también “¿Qué es la filosofía de la existencia?” en Arendt, H.; *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, págs. 203-233, traducción de Agustín Serrano de Haro. El artículo es de 1946 y en él se respira la tensión por la filiación nazi de Heidegger. Véase al respecto la cita 4 donde Arendt describe e increpa la actitud de Heidegger y el apunte de Serrano de Haro al respecto.

¹¹ Steiner, George; “El mago enamorado; la correspondencia de Heidegger con Hannah Arendt y la luz que arroja sobre su filosofía y su actuación política”, núm. 220 (1999), *Revista de Occidente*, Madrid, págs. 67-81, pág. 73. El artículo no aborda el tema que aquí se trata sino que se concentra especialmente en la cuestión antisemita y en la psicología de Heidegger que se desprende del panorama general del epistolario.

Un libro clásico para la relación entre ambos pensadores es el de Dana R. Villa, *Arendt-Heidegger; the fate of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996. Si bien Villa apunta a la influencia de Heidegger que puede rastrearse en la noción de trabajo y acción de Arendt, no hace alusión a que ello se repita el análisis de la labor. Villa se concentra en la parte privativa de la labor y su atadura a la necesidad.

«Ahora se ha cernido una densa niebla sobre las montañas –después de que ayer aún hiciera un sol radiante y se viera toda la cadena de los Alpes desde los altos de Berna hasta el Montblanc. Vuelvo a vivir aquí con la naturaleza y con el suelo natal y percibo, por así decirlo, cómo crecen los pensamientos. También resulta maravilloso meditar mientras paseo por los abetos rojos (...) Conozco cada vereda del bosque (...) En un ambiente así el trabajo posee otra consistencia que si uno se mueve entre profesores intrigantes y reñidos entre sí», le escribía Heidegger a Arendt el 23 de agosto de 1925 desde su cabaña en Todtnauberg, a la que se trasladaba regularmente y donde conectaba con ese ámbito natural donde la vida simplemente es, donde transcurre sin necesidad de interpretación. Al terminar el verano, y antes de volver a sus menesteres académicos en Marburgo y ser él también un profesor intrigante y reñidor, le volvió a escribir: «Ya he olvidado qué aspecto tiene el “mundo”, y me sentiré como un montañés que baja por primera vez a la ciudad. Pero en esta soledad, capaz de producir fuerzas que uno no creía posibles, las cosas humanas también resultan más sencillas y fuertes y pierden su elemento más funesto, la cotidianeidad. Debemos conducirnos una y otra vez al punto en que todo es nuevo como en el primer día...»¹²

A esta recurrente referencia al suelo natal, donde uno se reencuentra con lo que sencillamente es y asiste al espectáculo cíclico y desbordante de la naturaleza con ojos nuevos cada día, referencia que después de la experiencia nacionalsocialista tomó un cariz distinto al que tenía en las primeras cartas, Arendt le respondió honestamente: «Nunca me he sentido como mujer alemana y desde hace tiempo he dejado de sentirme como mujer judía. Me siento como aquello que soy, sin más ni más: como la muchacha de tierra extraña».¹³ La réplica de Heidegger no fue una carta sino un poema:

¹² Arendt, Hannah, Heidegger, Martin; *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, págs. 43, 45 y 36, (subrayado mío). Traducción de Adan Kovacsics. La última carta citada es del 14 de setiembre de 1925. Para visualizar la rutina de Heidegger en su cabaña de la Selva Negra, puede verse un video en <http://www.youtube.com/watch?v=Quv4wUvvYIU> donde su hijo cuenta la vida familiar de aquel entonces.

¹³ Carta de Arendt a Heidegger del 9 de febrero de 1959, en Arendt, H., Heidegger, M.; *Correspondencia 1925-1975*, op. cit., pág. 72. El poema que sigue no tiene fecha pero pertenece a febrero de 1950, se presume que se lo puede haber dado Heidegger en mano. En una carta del 28 de octubre de 1960 Arendt confiesa a Heidegger que de haberse dado las cosas distintas a como se dieron, le hubiera dedicado *La condición humana*.

Tierra extraña: suelo natal de esa mirada
que inicia mundo.
Inicio es sacrificio.
Sacrificio es la lumbre de la fidelidad
que aún resplandece sobre
la ceniza de todos los incendios y-
enciende:
brasa de la dulzura,
resplandor del silencio.
Extraña de tierra extraña, tú-
habita en el inicio.

La respuesta de Heidegger, independientemente de la calidad literaria del poema y del aspecto psicológico y biográfico de que él se identifique como montañés germano, puede interpretarse como una invitación a Arendt a que asuma su inicio, que es ser mujer, alemana y, sobre todo, judía. Es desde allí y hacia allí que debe desplegar su ser en el mundo. Esta interpretación nos alejaría del tema que nos ocupa. Pero también el poema, desde un línea interpretativa opuesta, puede apuntar sobre un aspecto con el que Arendt parece estar de acuerdo cuando leemos la parte dedicada a la labor en *La condición humana*, a saber: la cadencia del tiempo circular de la labor, indefectiblemente atado a un pedazo de tierra donde acontece y se perpetúa, porta una noción de identidad que no es política sino, solamente, inicio.

Parece absurdo hablar de identidad apolítica o plantear algo así como una noción de identidad antropológica, término a lo menos estrambótico. Pero la capacidad de habitar en el inicio sería lo que está fuera de la definición de una identidad, lo que permite una mirada ingenua pero contundente, como si todo fuera nuevo como el primer día. Es justamente la extrañeza, ese mirar una y otra vez con ojos recién llegados la tierra, que es propia y extraña al mismo tiempo, que con su fertilidad abundante nos obliga a iniciar cada día con sacrificio la continuación del ciclo vital, tierra que trae el inicio de la labor y es al mismo tiempo el fin de la labor, tierra sepultada en las grandes ciudades, es justamente esa extrañeza digo, la que trae consigo esa felicidad originaria identitaria que no necesita de la política. Aquí la identidad no es una diferencia entre un “yo” y un “otro” o entre un “nosotros” y un “ellos”, sino el saberse ligado a este ámbito de la vida terrena donde uno es huésped y extraño, actor y espectador de lo que la

naturaleza ofrece y del sacrificio al que invita. Y se debe iniciar cada día ese sacrificio de volver al inicio.

Sobre esta identidad no política Arendt escribió en su *Diario filosófico* que hay sólo dos clases de personas que pueden vivir apolíticamente: «los *homines religiosi* que llevan un diálogo de a dos con Dios, y el *animal laborans*, que permanece enteramente cautivo en el círculo del trabajar vivo y de la vida laborante. Los primeros tienen su inmortalidad fuera de lo terrestre, y el segundo la tiene en el proceso de regeneración y generación. Todas las demás actividades del hombre necesitan del esfuerzo político.»¹⁴ Arendt excluyó a los intelectuales de esta lista y por lo tanto a Heidegger.

El contacto con la naturaleza para hacer andar la vida, lejos de las expresiones poéticas a las que puede prestarse, implica materialmente la creación de condiciones de subsistencia. La labor sostiene la vida, y en ese sostén la gente suda y se gasta las manos. Esta materialidad está ausente de la visión de Heidegger pero no de la de Arendt, quien refiere a ella cuando analiza tanto la labor como el trabajo. La distinción entre ambas actividades fue la que no vio Marx. «Arendt recognised that 'work' as Marx used the term included both 'man's metabolism with nature' on the one hand and the making of the human world on the other, or the activities that she would describe in *The Human Condition* as 'labour' and 'work'». ¹⁵ La hipótesis que planteo es que, a esta distinción, Arendt pudo haber llegado por la influencia de Heidegger en su visión enaltecida de la vida de tierra adentro, no obstante los reparos que ella advierte en dicho enaltecimiento. En otras palabras, amén del esteticismo de Heidegger para describir la vida laborativa, ésta descripción tuvo una influencia en Arendt para distinguir labor de trabajo. Y ello sin olvidar que en *La condición humana* se distancia de la visión contemplativa de la labor e introduce toda la materialidad de la actividad.

En esta misma línea, el segundo elemento solapado en la visión de la labor humana y la sombra de la influencia heideggeriana que se proyecta sobre ella, es que paradójicamente introduce un elemento contemplativo. Digo paradójico porque la labor es la actividad menos específicamente humana y la contemplación es, junto a la acción, lo humano por excelencia. Desde la actividad más animal podríamos acceder a la parte menos animal. Pero esto es una

¹⁴ Arendt, H.: *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno XIV [34], pág 482.

¹⁵ Canovan M.: *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, op. cit., pág. 71.

paradoja aparente: el instante de la contemplación es siempre quietud, es lo que viene después de la actividad. Lo que se podría interpretar que dice Arendt, es que el reposo que viene a continuación de la labor abre privilegiadamente las puertas a la contemplación porque se encuentra en el ámbito de la vida sin mediación de los objetos del mundo ni de los avatares de las acciones humanas, que se dedican a rasgar una y otra vez el *tempo* del tiempo. «La bendición de la labor consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso»¹⁶

Para ser testigo de esta bendición de la labor, Arendt iba regularmente a Tegna, pequeñísima localidad campesina en la Suiza italiana y Heidegger a Todtnauberg. Se podría incluso escribir una historia de la filosofía describiendo los lugares adonde los pensadores se retiraban periódicamente para entrar en contacto con esta dimensión armónica y cíclica de la vida, intentando salir de las intrigas y las riñas para acceder a ese ámbito natural donde los pensamientos brotan como originarios y las cosas son novedosas como el primer día.¹⁷ O mejor dicho, lo que define a un pensador es haber adquirido este proceso de ingenuidad donde todo se le puede aparecer viejo y nuevo al mismo tiempo. El logro de este estado, que siguiendo el análisis arendtiano de la labor se le puede llamar felicidad, no es patrimonio de pensadores ni filósofos, antes bien, es una de las búsquedas de la condición humana.

En el terreno específico de la filosofía española, Ortega y Gasset y luego Julián Marías, se referirán a este estado vital de claridad y conexión con la simplicidad como “experiencia de la vida”, que Marías define como «uno de los grandes recursos que la humanidad ha dispuesto durante largos milenios para orientarse, para buscar una salida a esos nudos en que instante tras instante, consiste el drama que es vivir.»¹⁸ No es casual que, aunque desde una óptica que nada tiene que ver con el análisis arendtiano de las actividades humanas, los

¹⁶ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit. pág. 118.

¹⁷ El auge de los llamados movimientos new age, de buena parte de la literatura de autoayuda y de la proliferación actual en occidente de ciertas reflexiones religiosas orientales, se enmarcan en este intento de conexión originaria. Volver a lo simple, la fatiga y el descanso, la labor y la contemplación, sin mundo que medie. Si estas literaturas logran o no su cometido es otra cuestión; en cualquier caso, apuntan al fenómeno de labor y contemplación que estamos describiendo.

¹⁸ Marías, Julián; “La experiencia de la vida” en *Tres visiones de la vida humana*, Navarra, Salvat-Alianza, 1971, pág. 90. Véase también, Gomá, J.; *Imitación y experiencia*, op. cit.. Gomá se concentra en la visión orteguiana y omite referencias a Marías.

ejemplos que suele utilizar Marías para ilustrar la “experiencia de la vida” vengan del ámbito bucólico, aquel donde el hombre se cansa y descansa, sacrificio y recompensa, en una ligazón sin mediaciones con la totalidad de la existencia.¹⁹

Regresando sobre el argumento principal, si terminara aquí la influencia heideggeriana en Arendt al abordar la labor, se podría criticar un ensalzamiento de la vida campesina casi *naif* y un desprecio poco creíble por la ciudad y la industrialización. Sin embargo, ambos pensadores matizan, aunque de modos bien distintos, esta cuestión. En el caso de Heidegger la clave se encuentra en el concepto de serenidad (*gelassenheit*) que no desacredita el auge de la técnica sino que previene de su peligro.

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico (...) Podemos decir «si» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. Pero si decimos simultáneamente «si» y «no» a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «si» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*.²⁰

¹⁹ Si rastreamos ilustraciones de esta “experiencia de vida” en la obra de Arendt, veremos que ella encuentra un ejemplo en la figura de Giuseppe Roncalli, el Papa Juan XXIII. No era ni un pensador radiante, ni un teólogo de fuste, antes bien, su origen campesino, aquel donde se perpetúa el ámbito de la labor, era innegable y allí radica para Arendt el elemento saliente. La fe de Roncalli es la de aquel que conoce la tierra y sabe mirar los avatares del mundo con justa distancia. Una fe de “osada simplicidad”, que le permitió decir a Juan XXIII en su lecho de muerte las palabras que conmovieron a Arendt: «cualquier día es bueno para nacer, cualquier día es bueno para morir». Una sentencia que no sólo hace honor a la fe sino también al tiempo cíclico de la labor humana y las narrativas que, a pesar del inicio y fin que tiene toda narrativa como tal, apuntan a esa circularidad. Véase, Arendt, Hannah; “Angelo Giuseppe Roncalli: un cristiano en la silla de san Pedro 1958-1963” en *Hombres en tiempo de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006, págs 67-78, traducción Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro.

Toda la vida monástica en Occidente, desde el *Ora et labora* de San Benito en el siglo VI, está anclado en esta estructura de labor y contemplación, fatiga, recompensa y gratitud.

²⁰ Heidegger, Martin; *Serenidad*, Barclona, del Serbal, 2002, págs. 27 y 28. Traducción de Ives Zimmermann. La traducción de Heidegger plantea siempre algunas complicaciones adicionales a los traductores. En este caso particular, Zimmermann aclara que la palabra castellana serenidad puede no contener toda la significación de *Gelassenheit*. En este sentido la traducción al inglés como *Releasement*, incluye algunos significados que el término adquiere en el contexto heideggeriano como “ser suelto”, “desasimiento”, “desapego”. El universo semántico de *Gelassenheit* en Heidegger debe a su vez entenderse en conjunto con todas las variaciones del verbo *lassen*: *gelassen*, *enlassen*, *ablassen*, *überlassen*, *loslassen*, *zulassen* y *fahren lassen*. En todos ellos late la tensión entre el involucrase y el desinvolucrarse, tomar y soltar, confiar y abandonar, conceder y desistir, dejar entrar y dejar soltar o soltarse.

No ha perdido actualidad esta cita en lo que refiere a la relación de los humanos con los objetos. En Heidegger la llave para la serenidad está en el pensar meditativo, no en el de medios-fines que rige la vida productiva, donde todo es producto del cálculo, sino justamente en ese pensar que brota en el contacto con la tierra (“natal” agregaría él), que no tiene ninguna finalidad pero que se descubre como reflexivo y vigilante ante todo lo que es.

La expresión “mundo técnico” de Heidegger es para Arendt una redundancia, el mundo es precisamente el producto de la técnica, de la producción de herramientas y objetos que pueblan la Tierra. La falta de distinción entre las actividades humanas es un aspecto que le irritaba particularmente a Arendt y que la aleja de su maestro. Es más, las distinciones al interno de las actividades humanas, continuamente olvidadas por los contempladores, es uno de los impulsos principales que le llevaron a escribir *La condición humana*.

El nudo básico es que una constante de la vida y la obra de Heidegger es el asombro hacia la experiencia del Ser, morada privilegiada de la labor y el pensar meditativo. Una constante del pensamiento y la vida de Arendt desde su exilio en Estados Unidos, es el asombro hacia el hecho humano de la pluralidad y la acción novedosa. Ni la pluralidad ni la novedad tienen relación directa con la labor o el pensar meditativo, es más, ambos deben ser trascendidos para que haya acción humana. Las posturas de ambos pensadores se revelan en este punto irreconciliables, y esta revelación está toda contenida en el verso que él le escribió a ella: “extraña, de tierra extraña, tú”. «La vuelta de tuerca que introduce Arendt en la filosofía existencialista de Heidegger es, en este sentido, afirmar frente al solipsismo ético del maestro, la radical pluralidad de los seres humanos como condición básica y, por ende, un concepto de acción entendida como interacción»²¹

A su vez, debe distinguirse durante toda *La Condición Humana* el análisis fenomenológico de la exploración histórica.²² Arendt va y viene a lo largo del libro de un enfoque a otro, sin previo aviso, lo que genera ciertas dificultades

²¹ Sánchez Muñoz, Cristina; *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, pág. 140.

²² Véase al respecto Canovan M.: *Hannah Arendt: a re interpretation...*, op. cit., pág. 127.

interpretativas. En lo que refiere a la labor, analizada desde el punto de vista histórico, la posición veneradora de esta actividad y su apertura a la contemplación queda en entredicho. Lo sucedido desde el nacimiento de la filosofía en Grecia en adelante es el descrédito de toda actividad en pos de la exaltación de la contemplación. Dicho con otras palabras: si bien desde un punto fenomenológico la labor es un ámbito privilegiado para asistir a la naturaleza en su totalidad, para experimentar luego de la fatiga la serenidad de estar vivo, desde el punto de vista histórico la contemplación ha borrado las distinciones entre las actividades y las ha menospreciado a todas por igual, inclusive en lo que puedan tener de apertura al recogimiento. Justamente el esfuerzo de Arendt por describir en su particularidad la labor, el trabajo y la acción, es un enfrentamiento a la tradición que vio en todas ellas una inferioridad respecto al hecho humano de la contemplación.²³

Y aquí ya no está Heidegger y se vuelve a recordar que históricamente los esclavos y las mujeres realizaban las tareas que hacían posible la vida. Toda la poesía que encierran las descripciones del hecho humano de la labor y su perpetuación de la vida, choca con el hecho histórico de la labor donde la constante es la explotación y la mácula por la tarea. El pensamiento antiguo no ha reconocido ni valorado la actividad laboriosa de los hombres, la ha considerado meramente como un medio para que el sabio acceda a la quietud de la sabiduría y el ciudadano a la polis.²⁴

Ahora bien, ¿tiene algo que ver el concepto de autoridad que se intenta desentrañar con todo este asunto de la labor y la contemplación, sea en su sentido fenomenológico, sea en su sentido histórico? Si. Tiene que ver porque la autoridad, si acaece, tiene un aspecto ecológico, ecología en el sentido de conexión de uno con el ambiente todo y del ambiente todo con uno. Se podría establecer aquí una analogía con el *augere* romano; si bien éste está anclado en la fundación política, y aún no hemos dicho nada de la acción arendtiana en este sentido, no obstante se puede vincular con una antropología de la labor en el hecho de insuflar la vida, de aumentar con nuestra actividad laboriosa el hecho

²³ Visto en perspectiva, *La vida del espíritu* es el intento de Arendt de amalgamar la antropología de la acción que se dibuja en *La condición humana*, con las actividades mentales contemplativas que se distinguen de la acción pero la alimentan. Retomo este punto en el capítulo 9.

²⁴ Véase por ejemplo, Platón, *La República*, 590c o Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b4.

fundante de existir. Es una analogía frágil si no se completa con las otras actividades humanas, que describiré en las próximas páginas.

La actividad de la labor, en su monotonía circular, es uno de los ámbitos (no el único ni el principal) que nos devuelve a lo diáfano, a la relatividad de todas nuestras empresas y nuestras pasiones políticas y mundanas. Y esta es una relatividad no relativa, como la del testimonio de Ricoeur, es un “aquí y ahora” pero trascendido. El acaecimiento de la autoridad permite, al menos por un momento, escapar de las riñas y las intrigas que atraviesan todas las relaciones humanas y las instituciones en cuanto tales. Porta experiencia de la vida en forma de sentido. Y al igual que la labor, es efímera.

Irse al campo, ir hacia el encuentro de la tierra y el alejamiento del mundo, entrar en el círculo vital de cansancio y descanso, fatiga y recompensa, predispone este acaecimiento. Pero sólo lo predispone. Nada más. No hay certeza. Si la hubiera no habría autoridad. La vida de tierra adentro puede también ser asfixiante y anodina; la vida urbana puede portar consigo libertad y estimulación.

«Sobre los montes tranquilos
los astros rocían esplendor,
pero también asoma el temblor
porque el tiempo teje sus hilos.
En mi agreste corazón, sin techo,
tiene la inmortalidad su lecho»²⁵

Toda la arquitectura de Arendt está construida en modo kantiano, es decir, haciendo prevalecer siempre las distinciones entre los espacios donde acontece la actividad, física o mental, individual o grupal, de los seres humanos. El hecho de que su objetivo sea ante todo diferenciar labor de trabajo, público de privado, acción de contemplación, no significa que desatienda las intersecciones.

²⁵ *Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;/aber auch in ihnen flimmert Zeit./ Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt / obdachlos die Unvergänglichkeit.* Última estrofa del poema de Rainer María Rilke, “*Aus dem Nachlass des Grafen C. W. Nachlass*”, versión es español de Raúl Gabás contenida en el *Diario Filosófico* de Arendt, *op. cit.* Cuaderno XIII [38], pág 304. Arendt apuntó en su diario este poema, entre los meses de marzo y abril de 1953. No lo acompaña ninguna anotación ni comentario. Cuatro años más tarde lo citó en su artículo “El concepto de historia: antiguo y moderno” y lo interpretó como la prueba del romanticismo, que ve precedero al mundo e inmortal al corazón humano, exactamente la visión contraria del pensamiento griego donde lo eterno era el cosmos.

Para otra sutil exposición de la asfixia que genera la vida en el campo, véase “Caballos en la niebla” de Raymond Carver, en *Tres rosas amarillas*, Barcelona, Anagrama, 2007, págs. 114-140.

Una expresión brillante para conciliar el ámbito de la labor con el mundo humano, y el ámbito privado con el público, la encontró también en la poesía. Esta vez de Wystan Hugh Auden.

El glaciar golpea en el armario,
el desierto gime en la cama.
Y la grieta en la taza
abre una senda hacia el reino de los muertos.²⁶

La diferencia capital entre Heidegger y Arendt es que ella finalmente no glorifica la labor. Y no lo hace porque el ámbito laborante es, antes que cualquier otra cosa, privado. Por esta privación del fenómeno mismo, en la labor no se completa la condición humana. Históricamente además, la labor perteneció al ámbito de lo privado y ésta es la distinción clave que la pensadora debe retener, ya que le permite entender la suerte del *animal laborans* a lo largo de los siglos. Dígase también que la hipótesis de una interpretación positiva del ámbito de la labor, sólo se sostiene si lo laborativo se mantiene a raya y no invade las otras esferas de la actividad humana. Pero esa invasión es justamente el rasgo de la vida moderna. «*The victory of animal laborans refers to the triumph of the values of labor over those of homo faber and of man as zoon politikon. All the values characteristic of the world of fabrication – permanence, stability, durability – as well as those characteristic of the world of action and speech – freedom, plurality, solidarity – are sacrificed in favor of the values of life, productivity and abundance*».²⁷ Volveremos enseguida sobre estas confusiones.

A la luz de lo expuesto podría sonar extraño que la actividad laborante, que transcurre en el ámbito más abierto de todos, el contacto con la naturaleza, sea considerada como privada. Pero debe recordarse que el concepto de privado en *La condición humana* tiene tres acepciones nítidamente diferenciadas: privado como privación; privado como cobijo, el hogar que constituye la propiedad de cada cual; y privado como intimidad. Cuando Arendt analiza la labor, la caracteriza como privada sólo en el primer y segundo sentido.

²⁶ Auden, W.H.; “*As I Walked Out One Evening*” citado en Arendt, H. *La vida del espíritu*, op. cit. pág. 232. La referencia al reino de los muertos tiene que ver con la autoridad, véase al respecto el capítulo 10 de este trabajo.

²⁷ d'Entreves, Maurizio Passerin, *Hannah Arendt*, en The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), versión electrónica <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arendt/>

La atadura insuperable que tiene la labor a la necesidad constituye su carácter privado más evidente. Mientras nos abocamos a saciar la necesidad estamos imposibilitados de hacer cualquier otra cosa y, en este sentido, sólo podemos realizar una actividad libre cuando estemos exentos de colmar nuestra menesterosidad biológica, o cuando obligamos a otro a hacerlo. «La necesidad implacable que ha mantenido y mantiene de rodillas a las masas de esclavos, las masas de pobres, las masas de subordinados, no tiene nada de espiritual; es análoga a todo lo que hay de brutal en la naturaleza»²⁸. Esa brutalidad es justamente la imposibilidad de escapar de la necesidad y, por ello, una revolución política que se proponga eliminar esta atadura es, en palabras de Weil, una mentira y una droga.²⁹

A pesar de su imposible eliminación, históricamente el lugar privilegiado para satisfacer las necesidades humanas fue el hogar. Allí el varón llevaba el alimento y la mujer daba a luz, allí residían los esclavos y residen los sirvientes que hacen andar la rueda de la labor. El ámbito doméstico es privado no sólo porque es propio, sino sobre todo porque en él no existe la libertad sino las condiciones de la misma, esto es, la perpetuación del ciclo de la vida que, hasta no realizarse, nos priva de hacer cualquier otra cosa. Es fundamental recordar que para Arendt el calificativo de privado para la propiedad, es una variación del sentido de privación y no el sentido actual de pertenencia valiosa.

En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que el esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano.³⁰

²⁸ Weil, Simone; “Meditación sobre la obediencia y la libertad” en *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007, pág. 111.

²⁹ Véase al respecto los comentarios de Arendt sobre la postura de Weil en *Diario filosófico*, *op. cit.*, cuaderno XI, [1, 11 y 14]. Allí cita el siguiente párrafo de *La condición obrera*: “En cuanto rebelión contra la injusticia social, la idea revolucionaria es buena y sana. En cuanto rebelión contra la desdicha esencial a la condición humana [la atadura a la necesidad] de los trabajadores, es una mentira. Pues ninguna revolución abolirá esta desdicha. Pero esta mentira es la que tiene una mayor repercusión... El nombre de opio del pueblo.” Este diagnóstico de Weil es compartido por Arendt, y la antropología de la acción política de ésta, será la respuesta para escapar a la brutalidad de la necesidad, no porque la elimina, sino porque la asume y busca trascenderla.

³⁰ Arendt, H.; *La condición humana*, *op. cit.* pág. 49.

Para el pensamiento antiguo la privacidad del hogar nada tenía que ver ni con la intimidad ni con el valor de ser propietario; es más, «si el propietario decidía ampliar su propiedad en lugar de usarla para llevar una vida política, era como si de modo voluntario sacrificara su libertad y pasara a ser lo que era el esclavo en contra de su voluntad, o sea, un siervo de la necesidad».³¹ Se comienza a delinear desde aquí un postura que Arendt mantendrá durante toda su obra y a la que volveremos una y otra vez, a saber, que la libertad no es el objetivo al que debe aspirar la política sino la condición para que haya política. «La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal, no tendría sentido».³²

El presupuesto de la libertad es la dominación de las necesidades a través de la labor, sólo porque no estamos preocupados por aquellas, podemos dedicarnos a la vida política de toda la comunidad. Satisfacer los apetitos «era la condición del hombre libre, la que le permitía marcharse de su casa, salir al mundo y conocer a otras personas de palabra y obra. Esta libertad estaba claramente precedida por la liberación: para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida.»³³

Una objeción se torna urgente: ¿cómo se concilia la inherente felicidad que Arendt reconoce en el proceso circular de la labor con su carácter privativo, con su incapacidad para colmar de una vez las necesidades del cuerpo y seguir indefinidamente atado a ellas? No se concilia. Y otra vez entra aquí la idea de tiempo circular y de fertilidad.

No hay felicidad duradera al margen del prescrito ciclo de penoso agotamiento y placentera regeneración, y cualquier cosa que desequilibra este ciclo -la pobreza y la desgracia en las que el agotamiento va seguido por la desdicha en lugar de la regeneración, o las grandes riquezas y una vida sin esfuerzo alguno donde el aburrimiento ocupa el sitio del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, del consumo y de la digestión, muelen despiadadamente e inútilmente hasta la muerte un imponente cuerpo humano- destruye la elemental felicidad de estar vivo.

La fuerza de la vida es la fertilidad.³⁴

³¹ *Ibidem*, pág. 72.

³² Arendt, H.; “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 231.

³³ *Ibidem*, pág. 235 (subrayado mío).

³⁴ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 119.

Si bien no está dicho explícitamente, una conclusión de la lectura de *La condición humana* es que la fertilidad es la plataforma giratoria de la condición humana: la que hace que la labor se desborde junto a la naturaleza y aparezca el excedente; la que hace que la labor se desborde a sí misma y unos puedan producir para muchos; la que hace que la fabricación se desborde y aparezca el intercambio de lo fabricado; la que hace que el pensamiento se desborde y aparezca la comunicación; la que hace que los seres humanos se desborden y emprendan acciones que van más allá de ellos mismos; la que hace que las acciones se desborden de sus protagonistas y requieran ser contadas para entregarles un sentido. Dicho con otras palabras: la fecundidad que hace que no podamos quedarnos en el centro y viajemos hacia las fronteras, como bárbaros que van a encontrarse con bárbaros. Desbordados, fermentales, predisponiendo así el acontecimiento de la autoridad, que tanto puede portar la calma en momentos de ebullición, como puede zarandear a los que se quedan demasiado quietos. Y es imposible prever cuando es más deseable uno que otro. Basta con retener que no son contradictorios, como desafortunadamente han creído tanto progresistas (para los que siempre se debe zarandear) como conservadores (para los que siempre se debe aquietar).

Si lográramos permanecer dentro del ciclo prescrito por la naturaleza, nos dice Arendt, podríamos alcanzar la felicidad duradera. Pero lo cierto es que no podemos quedarnos dentro de este ciclo. Nunca pudimos. Y es por esta condición inquieta que la labor puede interpretarse como privada; si la labor nos colmara no sería una privación. El ser humano necesita abandonar la seguridad del hogar donde colma sus necesidades justamente porque la fertilidad, al mismo tiempo que lo sacia, lo despierta y lo empuja.

Fabricar y el tiempo rectilíneo

Imaginemos Londres durante fines del siglo XVIII e inicios del XIX, revolución industrial y proyecto ilustrado en ebullición. La ciudad comienza a superpoblarse y convertirse en el centro indiscutido de la vida pública británica. En los primeros 31 años de aquel siglo, pasó de 650.000 habitantes aproximados a cerca de 1.500.000. Máquina a vapor, nacimiento de las fábricas, desarrollo del ferrocarril, vacuna contra la viruela, popularización del uso del jabón, avances en el control de la mortalidad infantil, alcantarillados, y una inmensa masa de humanos que emigran del campo en busca de trabajo, crean las condiciones urbanas que delinean la modernidad. No había hoteles en Londres por aquel tiempo, como si llegar a la ciudad fuese algo de una vez y para siempre.³⁵

En este contexto, auge de la industria y nacimiento de la clase obrera a la par que la burguesía se consolida como clase dirigente, se instala en Europa la metáfora de la vida como construcción. Vivir es ante todo fabricarse la vida. Poco importa lo que venga legado por la sangre o las condiciones de padres y ancestros, todo puede mutar hacia donde la razón libre de prejuicios nos lleva. Ella con su autonomía nos quitará las cadenas. Londres con su empuje material y tecnológico era la prueba de que la vida estaba aún por construirse.

De lo que estamos hablando aquí ya nada tendría que ver con el tiempo circular de la labor sino con el tiempo rectilíneo que planifica la vida. Pero Arendt nos advierte que estos tiempos se confundieron.

La actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que estaba atada. La admisión del trabajo en la esfera pública, lejos de eliminar su carácter de proceso – lo que cabría haber esperado si se recuerda que los cuerpos políticos siempre se han planeado para la permanencia y que sus leyes siempre se han entendido como limitaciones impuestas al movimiento-, ha liberado, por el contrario, dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo rápidamente en un progresivo desarrollo cuyos resultados han modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado.³⁶

³⁵ Para ahondar en la Londres de esa época se puede consultar el artículo de Consuelo Freixa; “Piso de soltero en el Londres del siglo XVIII”, vol. VII, núm.146, (2003) en *Scripta Nova, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona. Versión electrónica en [http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146\(032\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146(032).htm). Respecto a la popularización de la higiene nótese que el jabón de glicerina es un invento de 1783, producto de hervir aceite de oliva con óxido del plomo. Este proceso se continua utilizando hoy. Véase al respecto: <http://www.autosuficiencia.com.ar/shop/detallenot.asp?notid=549>

³⁶ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 57.

Ante este panorama histórico, lo primero que propone Arendt es recuperar conceptualmente las diferencias fenomenológicas entre laborar y trabajar, antes de adentrarse en la confusión de las actividades y los espacios.

Si como *animal laborans* logramos que la vida se perpetúe, como *homo faber* conseguimos fabricar un mundo durable. El producto de nuestro trabajo genera los objetos que amueblan el mundo y que tienen una duración cuantificable. (Aunque a la larga también perezcan, «todo lo sólido se desvanece en el aire».) A lo largo de milenios hemos venido construyendo un mundo sobre la tierra para poder habitarla. Cada individuo que nace llega a un mundo que está amueblado, desde antes de su llegada, de cosas hechas con trabajo. Este mobiliario seguirá allí cuando el individuo parta.

La creación de un mundo sobre la tierra depende de las herramientas y técnicas de uso creadas por la mano y el entendimiento. El tenedor es accesorio al hecho del hambre y la alimentación, del mismo modo que el colchón es circunstancial a nuestra necesidad del dormir; pero los instrumentos filosos son imprescindibles para que el árbol pueda devenir madera. Dicho con otras palabras, los instrumentos son accesorios a la actividad laborante y esenciales a la actividad del trabajo. Las herramientas son objetos que el hombre incorpora al mundo y que le permiten a su vez construir ese mundo, es decir, llenarlo de cosas que trascienden el lapso que dura su vida.

Es interesante notar que una vez construido el artificio humano que llamamos mundo y es producto de la actividad del trabajo, lo primero que se abre es una nueva actividad para la labor. En efecto, a la tarea cíclica de perpetuar la vida, al laborante se le suma la faena, igual de invisible y sin rastro, de cuidar al mundo de la invasión de la naturaleza. Barrer la casa o la vereda, aspirar el polvo debajo de la alfombra, quitar las telarañas que se formaron en el depósito, raspar la pared para impedir que crezca la humedad, fregar los restos de alimento de los platos, son todas tareas del laborante para impedir que la naturaleza invada el mundo. Son actividades sin rastro ni memoria, sin ninguna heroicidad pero que sin ellas ningún héroe podría aparecer.

«La lucha diaria entablada por el cuerpo humano para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos;

el sufrimiento necesario para reparar cotidianamente el derroche del día anterior no es valor, y lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro sino su inexorable repetición». ³⁷ Perpetuar la vida y proteger al mundo de la Naturaleza, éstas son las dos tareas circulares y distintivas de la labor.

Arendt precisa que como laborantes producimos y consumimos mientras que como trabajadores producimos y usamos. La diferencia entre consumir y usar es la llave para comprender la distinción entre estas dos actividades.

el mundo, el hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen sino por cosas que se usan. Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la *vida* humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana puede estar en hogar sobre la tierra. La naturaleza vista con los ojos del *animal laborans* es la gran proveedora de todas las “cosas buenas” que pertenecen por igual a todos sus hijos (...) La misma naturaleza vista con los ojos del *homo faber*, o sea, del constructor del mundo, proporciona solo materiales casi sin valor en sí mismos, valorizados por entero con el trabajo realizado sobre ellos. ³⁸

A esta diferencia se refiere Locke cuando dice que «laboramos con nuestro cuerpo y trabajamos con nuestras manos» ³⁹. Es efectivamente la mano quien transforma la naturaleza en material, quien intenta dominar la materia incidiendo y quebrantando los procesos naturales. Con nuestras manos violamos a la naturaleza y hacemos propio lo que no nos pertenecía. Aristóteles define la mano como el instrumento de los instrumentos ya que ella «no parece ser una herramienta sino varias, pues es, por así decirlo, una herramienta que sirve en lugar de las otras (...) La herramienta de lejos más útil, (...) la herramienta de las herramientas. ⁴⁰ En el mismo sentido se expresaba Paul Valéry cuando decía a los cirujanos parisinos en 1938: la mano, «este órgano extraordinario en el que reside casi todo el poder de la humanidad y mediante el cual se opone tan curiosamente a la naturaleza de la que sin embargo procede». ⁴¹ Ésta oposición de la mano con la naturaleza, a la que ataca una y otra vez transformando en propio (la madera) lo que le era ajeno (el árbol) para traer al mundo un objeto (la mesa), abre la problemática antropológica hacia lugares que Arendt no menciona pero que

³⁷ *Ibidem*, pág. 113.

³⁸ *Ibidem*, pág. 141.

³⁹ Véase, Locke, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, V, 26 y 27.

⁴⁰ Aristóteles, *De Partibus Animalium*, 678 a 6-9. Véase también *De Anima*, III, 8, 432^a.

⁴¹ Valéry, Paul; *Discurso a los cirujanos*, Ciudad de México, editorial Verdehalago, 2010, pág. 64.

encuadran en la problemática general de la vida activa. En otras palabras, el trasfondo implícito del *homo faber* es la no especialización. Que de este trasfondo se haya llegado paradójicamente a una sociedad que se especializa cada vez más, suele opacar el hecho fundante de que, resuelta la labor, el ser humano no sabe qué hacer. Necesitamos *formación* justamente porque no estamos formados para nada y eso nos abre la posibilidad de formarnos para eventualmente todo.

El juego de palabras entre la nada y el todo no es un recurso literario sino el modo evidente de expresar que, la diferencia clave entre ser humano y ser animal, es la indeterminación del primero. «La moderna biología y la paleontología nos enseñan cómo la naturaleza desarrolla en sí misma, a través de interminables ensayos, una nueva especialización. Una especie muere de hambre porque no puede alcanzar el suelo con el cuello, otra se revela como suficientemente madura para las cambiantes condiciones climatológicas, como por ejemplo el mamut, etc. En cambio, es característico del hombre ser tan poco especializado que por esa misma razón está dotado de una fantástica e ilimitada capacidad de acomodación»⁴²

La mano es el órgano de la no especialización. La definición de Aristóteles, dice Gadamer, no debe interpretarse como si la mano fuese la mejor herramienta entre todas las posibles sino justamente al contrario, es el miembro que define nuestra indeterminación. La mano no es por sí misma una herramienta, es decir, a pesar de que con su pulgar oponible ensancha la posibilidad de adaptabilidad al ambiente, puede ser inservible. Vista con los ojos del *homo faber*, «no sirve a fines especiales, sino que es capaz de transformar otra cosa de tal manera que ello sirve como instrumento manual para fines escogidos. Por eso es la mano un órgano espiritual»⁴³. Volviendo a las palabras de Valéry, la mano es el órgano de lo posible.

¿Qué hacer con ese “posible”? ¿A qué se refiere? Refiere a que debemos formarnos para algo, a que carecemos de la orientación en la vida que tiene cualquier animal por el simple hecho de haber nacido y pertenecer a la especie. Al venir equipados con una estructura adaptativa que debe ser actualizada, tenemos que constituirnos como *alguien* y, en este proceso, inevitablemente

⁴² Gadamer, Hans Georg; “El hombre y la mano en el actual proceso de civilización” en *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, págs 124-125. El texto pertenece a una conferencia pronunciada por Gadamer el 15 de febrero de 1979 en la *Werkbund Bayern* en Munich.

⁴³ *Ibidem*, pág. 125.

aparece el pensamiento y la mano se vuelve miembro espiritual; el miembro que piensa antes de ser pensado y abre las puertas a la reflexión.⁴⁴ No hay hiato entre teoría y práctica, la mano que agarra, toca y prueba, alimenta el entendimiento y es alimentada por éste.

En la mano está contenido todo el hombre y la superstición de la quiromancia, que cree poder leer la historia pasada y futura en las siete líneas de la mano, está anclada en esta condición antropológica.

... por qué debemos formarnos: tal es el objeto del pensamiento, de la duda y de la elección. Aquí yace el motivo de que necesitemos criterios para la valoración (...) Frente a la demoníaca fuerza instintiva de nuestros propios instintos animales, es propio del espíritu humano una cierta impotencia. Ésta se basa en el hecho de que trata y juega con posibilidades, en la medida que el hombre piensa. Éste es, evidentemente, el problema del hombre. (...) Nuestra determinación es evidentemente algo más que el automantenimiento: abarca el conjunto de la cultura humana, la historia, el progreso, el retroceso, la caída, la salvación y la reconstrucción, y todo aquello que la destreza humana hace tan ejemplar y trágico para el que reflexiona.⁴⁵

Apunte sobre el trabajo de *formarse*

Quizás porque sabía que terminaría entrando en la vida del espíritu y alejándose de la vida activa y sus distinciones, lo cierto es que Arendt omite cualquier profundización sobre la cuestión de la mano durante su análisis del *homo faber*. Esta omisión le impide ver que en la base de la actividad del trabajo reside un problema que no tiene que ver con la razón instrumental de medios y fines, sino con la cuestión de la formación, con la necesidad de encontrar “criterios de valoración” para insertarse en la trama del mundo. Si luego de cumplida esta formación el individuo se dedica a fabricar sillas u organizar con otros acciones novedosas, es ya una segunda cuestión y además, como bien lo sabía ella, completamente impredecible. Pero en lo que no pone énfasis es en visualizar que nuestra indeterminación es la misma para el trabajo que para la acción. Tan obsesionada estaba Arendt con la distinción de los espacios y de las actividades que olvidó que la acción impredecible y la fabricación de objetos brotan de la

⁴⁴ “La mano piensa antes de ser pensada, *es pensamiento*, un pensamiento, el pensamiento”, dice Jacques Derrida en «*La main de Heidegger*», cita tomada de De Koninck, Thomas, *De la dignidad humana*, Madrid, Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas, 2006, pág. 100.

⁴⁵ Gadamer, H.G.; *El hombre y la mano...*, *op. cit.*, pág. 124 (subrayado mío).

misma contingencia, de la misma indeterminación del ser humano. El punto en cuestión es qué significa *formación*, cuándo podemos decir que alguien *está formado* o necesita *formarse*.

La formación no es el adiestramiento ni el desarrollo de habilidades específicas con vistas a un fin. No tiene que ver con las artes del cálculo, y ello no por hacer valer las letras por sobre los números o ambos por sobre los oficios manuales. No. Formación es *siempre* la transmisión de criterios y valoraciones para ingresar en una determinada trama, sea de un saber específico, sea de la historia o de las condiciones del saber en general. Esto debería valer para la *Bildung* romántica como para el proyecto ilustrado racionalista de instruir a toda la humanidad.⁴⁶

La crítica del capitalismo de Marx, amén de la confusión entre labor y trabajo que Arendt le increpa, apuntaba sobre este aspecto e introducía en la crítica a la estructura misma del trabajo, a la forma social de su realización, los componentes normativos que en Arendt, de nuevo a diferencia del autor de *El Capital*, habrán de pertenecer a la esfera de la acción. Como indica Honneth: «Marx wishes to understand work not only from the standpoint of economic growth, but also from the normative position of practical, emancipatory self-development»⁴⁷ Estos componentes normativos, emancipatorios, son los que están a la base de la idea de formación, del trabajo de formarse.

El orfebre con formación no es alguien que adquirió la técnica de la filigrana sino alguien que supo incorporar ese saber en la cadencia de su vida. En otras palabras, que tiene conciencia de la trama y de su lugar en ella, aunque más no sea para comprender que es eterno repetidor de una técnica milenaria para manipular el oro y la plata. Saberse artesano es más que saberse trabajador de la artesanía. Todo el análisis de la alienación en Marx, o del mundo desencantado

⁴⁶ Se podría plantear una investigación paralela que excede por mucho las pretensiones de esta tesis, a saber, la cuestión entre la *Bildung* romántica alemana y la formación iluminista racional. Ésta última podría entenderse, aunque con más inconvenientes de los que aparenta, como el modelo de instrucción funcional bajo una razón instrumental. Para decirlo en modo pomposo, la ilustración formaría trabajadores y la *Bildung* formaría personas. Esta dicotomía casi caricaturesca, lleva sin embargo a la discusión del concepto de formación para nada obvia. Una introducción histórica a esta cuestión puede verse en “El concepto de la *Bildung* en el primer romanticismo alemán”, de Diego Sánchez Meca, núm. 7, (1993), *Daimon: Revista de filosofía*, págs.73-88. También, Thiebaut, Carlos *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las humanidades)*, Valencia, Episteme, 1999. Demás está decir que las discusiones actuales sobre el destino de la Universidad europea y el proceso de Bolonia se enmarcan en esta problemática de la formación.

⁴⁷ Honneth Axel; “Work and Instrumental Action” en *New German Critique*, No. 26, *Critical Theory and Modernity*, (Spring - Summer, 1982), págs. 31-54. pág. 32.

en Weber, o de la victoria de la razón instrumental en Arendt o Horkheimer, son modos de explicitar la quiebra de la formación y su sustitución por el adiestramiento funcional.⁴⁸ Pero la falta de formación puede darse tanto en el trabajador de la fábrica como en el académico humanista. La victoria de la razón calculadora, no es tanto la victoria del *homo faber* sino más bien la derrota de la formación como modo privilegiado de hacer frente a la indeterminación de nuestras manos y nuestro ser.

Alguien formado o, para ser precisos, formándose, será quien «ha trascendido los estrechos límites de la razón técnico-científica y está en condiciones de alcanzar más verdad sobre sí, sobre el mundo y sobre los otros. Se habrá escapado a la férrea garra de la racionalización, pero no será, ni mucho menos, irracional.»⁴⁹

Cuando se da un proceso de formación, la autoridad puede acaecer, los criterios de valoración a los que refería Gadamer se convierten en una apertura y no una clausura; el sujeto se siente simultáneamente autónomo e inserto en la trama de un tiempo donde hay otros. Si se suelen usar como ejemplos de autoridad la relación maestro-alumno, o sabio-aprendiz, es solamente porque el ámbito de la formación predispone el acontecimiento de la autoridad. Inserción en la trama del tiempo a través del *tempo* de la formación, ya sea para formarse como carpintero, neurólogo o filólogo. Ese *tempo* suspende el tiempo lineal, cotidiano, implacable. Y ello no porque la formación sea atemporal, sino porque «se sitúa fuera de un modo de articular el tiempo como cadena del paso necesario de una actividad a un producto, y suspende así esa cadena»⁵⁰ Es en esa suspensión donde podría aparecer la autoridad.

«Para pensar el mundo, para pensar la sociedad y para pensarnos a nosotros mismos hemos de adoptar la perspectiva del otro, de todo otro, con

⁴⁸ Para ahondar en la relación Arendt-escuela de Frankfurt véase, además del artículo de Honneth de la cita precedente, el capítulo seis del libro de Dana R. Villa, *Arendt-Heidegger; the fate of the political*, op. cit. También *El reluctant modernismo de Hannah Arendt* de Seyla Benhabib, Valencia, Episteme, 1996, capítulo seis. De la misma autora, *Critique, Norm and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986 y el análisis al respecto que realiza Cristina Sánchez Muñoz; *Hannah Arendt, el espacio de la política*; op. cit., págs. 156-160. Por último, en la biografía sobre Arendt escrita por Young Bruhel, op. cit., en la páginas 237 y siguientes, la autora cuenta que la antipatía de Arendt hacia los frankfurtianos, en especial Adorno, se explica por la actitud de éste respecto a los manuscritos de Benjamin, que Arendt le entregó en mano al llegar a Estados Unidos.

⁴⁹ Gómez Ramos, Antonio, “Tiempo de la formación y tiempo de la racionalización”, en *Congreso internacional Filosofía e educação: racionalidade e formação pedagógica*, 2008, pág. 4.

⁵⁰ *Ibídem*, pág. 9.

quien coordinemos nuestra acción.»⁵¹ Es justamente la formación quien hace posible ver las cosas con los ojos de otro sin dejar de ser uno. Crea lazo entre personas o entre generaciones enteras, porta capacidad de discernimiento. Pero no es un proceso cristalino, ni evidente ni predecible. Apareja, por ejemplo, el inevitable riesgo de que podemos «frecuentemente engañarnos y tan solo imitar y repetir sin sentido, en lugar de utilizar nuestros propios sentidos y confiar en su juicio.»⁵² Una vez más, como cuando analizamos la labor, la formación es sólo una predisposición al acontecimiento de la autoridad, tanto en el formador como en el formado. Pero no hay certeza. Las relaciones de formación pueden prestarse a los más variopintos abusos de poder y pérdida de autonomía. La *Bildung*, a pesar de querer escapar a toda currícula calculada, puede formar monstruos esclavos del cálculo y, de la instrucción instrumental que recibe un productor aprendiz, puede brotar un ser formado que supo apropiarse y trascenderse en aquello que le fue transmitido.

En cualquier caso, lo que aquí interesa apuntar es que la formación predispone la llegada de la autoridad mientras que el adiestramiento centrado en la lógica de medios y fines la aleja. Y ello nos lleva de vuelta al corazón de las reflexiones de Arendt sobre el *homo faber*. «El tema en juego no es, claro está, la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de la fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres»⁵³ En la misma sintonía apuntaba Arendt en su Diario: «lo auténticamente nocivo parece cifrarse en definir las relaciones entre hombres como relaciones entre trabajadores»⁵⁴.

La crítica al utilitarismo, que interpreta la existencia humana en términos de medios y fines y todas las actividades con el rasero de la utilidad, es una constante del pensamiento de Arendt, siempre más cerca del pensar meditativo heideggeriano, aún cuando sea para pensar contra él. El utilitarismo es la filosofía del *homo faber*: todo objeto se construye bajo un plan predefinido (fin) que requiere determinados pasos (medios) y el despliegue exitoso o fracasado de este proceso dará una utilidad resultante. La medición cuantitativa de la felicidad o de la ausencia de dolor, el cálculo, la máxima utilidad, sumar... son los términos

⁵¹ Thiebaut, C.; *La responsabilidad ante el futuro*, op. cit., pág. 43.

⁵² Gadamer, H.G.; *El hombre y la mano...*, op. cit., pág. 130.

⁵³ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 175.

⁵⁴ Arendt, H.; *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno IX [3], pág. 195 (subrayado en el original).

que conforman las reflexiones morales que salen de las fábricas y cristalizan en el utilitarismo. El objeto es el fin de la fabricación pero se convierte en medio una vez fabricado. Dicho con otras palabras: madera, clavos y martillo son los medios de que me sirvo para construir la escalera que es el fin de mi trabajo. Una vez hecha la escalera, ella deja de ser un fin y se convierte en un medio para mi objetivo de trepar. Su utilidad se medirá por lo valiosa que ha sido respecto de mi pretensión de elevación y el placer que ello me ha generado.

Este principio de utilidad y placer, que mezcla dentro de sí el trabajo (utilidad) y la labor (placer) fue lo que inundó el espacio público y, para Arendt, sofocó la política. En palabras de Rawls: «el principio de utilidad, en cualquiera de sus formas, parece regir en todo tipo de ámbito, desde las acciones individuales hasta las relaciones internacionales»⁵⁵

Tan hondo ha calado la idea de que vivir es ante todo ganarse la vida trabajando y planificando lo que nos es útil, que cuando se lee que en la Edad Media los días festivos sumaban 141, o sea que prácticamente se trabajaba un día sí y un día no, uno queda a lo menos sorprendido de cómo era posible la vida con tantos días improductivos.⁵⁶ Desde este punto de vista, las luchas de los trabajadores por las ocho horas y el descanso establecido por ley, fueron ante todo un intento de retomar una cierta “normalidad”, quebrada por la explosión del sistema capitalista y su necesidad de trabajadores incansables y perpetuos, generadores de utilidad.

Retomando la ciudad de Londres de inicios del XIX, donde germina el utilitarismo, no puede obviarse la contracara del plan de sujetos libres, racionales y productivos: explotación infantil, míseras condiciones laborales, sobre todo en las minas de carbón, el cólera y el tifus por las precarias condiciones sanitarias de los barrios que crecían más rápido que la planificación urbana, el alcoholismo; la angustiante posibilidad de ser *nadie* cuando el proyecto al llegar a la ciudad era ser, por lo menos, libre. En palabras de Engels escritas en 1845: «Linda libertad, que no deja al trabajador otra elección que la de someterse a las condiciones que

⁵⁵ Rawls, John; “La justicia como equidad: política, no metafísica” en *Liberalismo, comunitarismo y democracia*: revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad, Barcelona/ Buenos Aires/ México, Paidós, 1996, volumen 1, pág 25.

⁵⁶ Véase, Liesse, Andrée; *Le travail aux points de vue scientifique, industriel et social*, Paris Guillaumin et Cie, 1899, pág. 253 y Levasseur, Pierre Émile; *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*. Citados por Arendt en *La condición humana*, op. cit. pág. 155.

le impone la burguesía, o morir de hambre, de frío, de acostarse enteramente desnudo para dormir como las bestias del bosque»⁵⁷ Y esto vale para Londres y el resto de las metrópolis europeas que se fueron industrializando y superpoblando; (sin ingresar aquí en las modalidades que podía tener este proceso fuera de las grandes metrópolis o incluso fuera del continente europeo). En palabras de un poeta: «amontonado en las ciudades, el hombre sentía una forma de la soledad nunca antes experimentada: la soledad entre extraños.»⁵⁸

Pero Arendt no cae en la tosquedad de desacreditar la revolución industrial o el proyecto de la modernidad por las injusticias, contradicciones y sufrimientos que ha implicado; ni tampoco cae en la tosquedad opuesta de vanagloriar los avances científicos o las nuevas libertades civiles de la era Moderna, por sobre los siglos de historia anteriores a la máquina a vapor y la toma de la Bastilla. Su extremada sutileza para mantener siempre en equilibrio esta balanza, es una de sus fortalezas y obliga a recordar constantemente los contrapesos a la argumentación que se está desplegando.

Esta aclaración metodológica permite ubicar su crítica al *homo faber* y el ascenso del *animal laborans*, no en la añoranza del espíritu agonal griego o en un desprecio elitista por la invasión de las necesidades en el espacio público, sino en un intento por recordar, una y otra vez, que la condición humana es algo más que saciar la necesidad o planificar la existencia en términos de cálculo, es decir, bajo las directivas de la razón instrumental. Amartya Sen, quien también es crítico del utilitarismo aunque desde una tradición diversa, lo expresa en estos términos:

Centrar la atención sólo en las características mentales (como el placer, la felicidad, o los deseos) puede ser especialmente restrictivo cuando se realizan comparaciones interpersonales del bienestar y las privaciones. Nuestros deseos y capacidades para experimentar placer se adaptan a las circunstancias, sobre todo para hacer que la vida resulte soportable en las situaciones adversas. El cálculo de la utilidad puede ser muy injusto para las personas persistentemente desfavorecidas (...)

Las personas desvalidas tienden a aceptar sus privaciones debido a su mera necesidad de sobrevivir, por lo que pueden carecer del coraje necesario para exigir un cambio radical(...) La medida mental del placer o del deseo es

⁵⁷ Engels, Friedrich; *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1965. Cito aquí de la versión electrónica de www.marxist.org, pág. 132.

⁵⁸ Cernuda, Luis; *Pensamiento poético en la lírica inglesa del siglo XIX*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 22. Para una interpretación de esta soledad véase Thiebaut, Carlos; "El yo poético y la imaginación", en actas del Congreso *El fondo de la historia: Idealismo, Romanticismo y sus Repercusiones*, Madrid, Universidad Carlos III, 24 de noviembre de 2010.

demasiado maleable para ser una guía sólida de las privaciones y las desventajas⁵⁹

El pasaje de Sen obliga a diferenciar dos elementos que suelen ir unidos en la crítica: de un lado, y en esto se concentra el análisis de Arendt, se señala cómo históricamente las descripciones de la actividad humana se han realizado desde una visión del sujeto en singular y no desde la pluralidad; así se ha medido el placer, la felicidad o el deseo de un sujeto aislado sin la debida atención a las cuestiones interpersonales. Sen intenta, desde la tradición de Aristóteles y Adam Smith, de subrayar ese aspecto contextual para una teoría de la justicia.⁶⁰ Del otro lado, la visión que hace la economía de ese sujeto aislado, está lejos de ser evidente. Del gigante crecimiento del *homo faber* a partir de la revolución industrial, y de la incesante necesidad de saciarse que tiene el *animal laborans*, los teóricos crearon un prototipo de individuo que dista de ser, a lo menos, exhaustivo. «A fin de que el capitalismo pudiera expandirse, el hombre natural, el hombre impulsivo, tenía que desaparecer, y la vida, en lo que tiene de espontáneo y original, cedía el sitio a un mecanismo psíquico específicamente racional: en suma, para desarrollarse, el capitalismo tenía que dar un vuelco, efectuar una transmutación de todos los valores. Es de este vuelco, de esta transmutación de los valores, de donde ha surgido este ser artificial e ingenioso que se denomina *homo economicus*»⁶¹.

Esta es la base de lo que se ha llamado históricamente el burgués, que en nuestro contexto podría definirse como un *homo faber* que contrata a otros *homo faber* y se mueve entre *homo faber*. Pero no es sólo eso, también él se desborda, también él se mueve hacia los límites y deja de ser predecible y mensurable, aunque se lo interprete bajo las leyes necesarias de la historia o las que marcan la oferta y la demanda. Dicho de otro modo, ni siquiera el sujeto entendido como burgués u *homo economicus*, puede ser objeto de ciencia. Y el propio Adam Smith ya se habría dado cuenta de ello.

⁵⁹ Sen, Amartya; *Desarrollo y Libertad*, Buenos Aires, Planeta, 2000, págs. 85 y 86.

⁶⁰ Remito aquí a su último libro, *The idea of justice*, Harvard, University Press, 2009.

⁶¹ Cita del libro de Werner Sombart *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza, 1998. En http://www.alaindebenoist.com/pdf/el_burgues.pdf

Una visión precisa de esta concepción del sujeto que nace de la ciencia económica y el utilitarismo puede verse también en Sen, A.; “Los tontos racionales”, en Hahn, F. Y Hollis, M. (comp.); *Filosofía y teoría económica*, Ciudad de México, F.C.E., 1986, págs. 172-217.

La economía clásica da por sentado que el hombre, hasta donde es un ser activo, actúa exclusivamente por interés propio y sólo se deja arrastrar por un deseo, el de adquirir. La introducción de Adam Smith de una «mano invisible para fomentar un fin que no formaba parte de la intención [de nadie]», demuestra que incluso este mínimo de acción, con su uniforme motivación, contiene todavía demasiadas iniciativas que no se pueden predecir para el establecimiento de una ciencia. Marx desarrolló la economía clásica al sustituir los intereses individuales y personales por los de grupo o clase y al reducir éstos en dos clases importantes, capitalistas y trabajadores, con lo que se quedó con un conflicto, mientras que los economistas clásicos habían visto multitud de conflictos contradictorios. La razón de que el sistema económico marxista sea mucho más consistente y coherente y en consecuencia mucho más “científico” en apariencia que el de sus predecesores, radica principalmente en la elaboración del «hombre socializado», que incluso es menos activo que el «hombre económico» de la economía liberal.⁶²

Por detrás de esta cita se encuentra un atisbo de lo que será la noción de acción como imprevisibilidad, ésa imprevisibilidad inherente a la condición humana que ni la ciencia económica, ni social e histórica han podido aprehender, y que el *homo faber* o el *homo economicus* portan dentro de sí a pesar de la previsibilidad científica que se les ha querido adosar teóricamente. La cita no sólo contiene la crítica arendtiana de tomar al *homo faber* como modelo científico y previsible, sino también la confusión propia de la modernidad entre la circularidad de la labor y la planificación del trabajo que trae un objeto al mundo.

Concentrada exclusivamente en el plano de las ideas, Arendt da tres pinceladas para enmarcar este proceso de confusión: Locke estableciendo la fuente de propiedad en el ámbito de la labor; Smith encontrando en los procesos de la labor la fuente de la riqueza; y Marx entendiendo el sistema de la labor como fuente de toda productividad, es decir, viendo como una línea recta lo que era un proceso circular. Ejemplifiquemos con Locke: «El que se alimenta de bellotas que bajo una encina recogiera, o manzanas acopiadas de los árboles del bosque, ciertamente se las apropió. Nadie puede negar que el alimento es suyo. Pregunto, pues, ¿cuándo empezó a ser suyo?, ¿cuando lo digirió, o cuando lo comió, o cuando lo hizo hervir, o cuando lo llevó a casa, o cuando lo arrancó? Mas es cosa llana que si la recolección primera no lo convirtió en suyo, ningún otro lance lo alcanzara.»⁶³

Con esta reflexión, Locke ve un amo de la Naturaleza que arranca las manzanas y las convierte en su propiedad, donde Arendt veía un siervo de la

⁶² Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit. pág. 88.

⁶³ Locke, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, V, 27.

Naturaleza que, bajo el apremio de la necesidad, toma manzanas para consumir y librarse de la privación que genera el cuerpo hambriento. El cuerpo es para Locke la primera propiedad de cada cual. Su postura abre también las puertas a que el uso (producto del trabajo) se vuelva consumo (producto de la labor). «El auge de lo social coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público. La sociedad, cuando entró por primera vez en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza»⁶⁴

El caso de Marx es sin duda el más paradigmático de confusión. *La condición humana* es un diálogo, a veces explícito, a veces implícito, con el discípulo de Hegel, quien definió al hombre como *animal laborans* y promulgó un programa político que aboliera la labor, lo cual es a todas luces un sinsentido, que se suma a su constante confusión entre laborar y producir, entre consumo y uso. Pero, aclara Arendt para desmarcarse de los críticos de Marx, «tan fundamental y flagrante contradicción raramente se encuentran en escritores de segunda categoría; en la obra de los grandes autores, dicha contradicción lleva al centro de su trabajo.»⁶⁵ El pensamiento de Marx personifica la confusión entre labor y trabajo que tanto desvelaba a Arendt aunque ella le profese una explícita admiración y acuda constantemente a su obra para medirse, ya que en ella el tema de la actividad humana es el centro de interés.

La estructura subyacente a las actividades humanas fue definida por Marx así:

El hombre es inmediatamente *ser natural*. Como *ser natural*, y como ser natural vivo, está, de una parte dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son objetos de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo* con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene

⁶⁴ *Ibídem*, pág. 73.

⁶⁵ *Ibídem*, pág. 116. Lo principal de la discrepancia y la admiración de Arendt hacia Marx se encuentra entre las páginas 113-120.

como objeto de su ser, de su exteriorización vital *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales sensibles, puede *exteriorizar* su vida.⁶⁶

Creo que este pasaje resume simultáneamente la admiración de Arendt hacia Marx y el alejamiento insalvable entre ambos pensadores. Respecto al primer punto, Arendt considera que Marx fue el primero que «entendió que, en el Mundo Moderno, la propia labor había sufrido una decisiva mutación: no sólo se había convertido en la fuente de toda riqueza, y por tanto, en origen de todo valor social, sino que cualquier hombre, con independencia de su clase, estaba destinado a convertirse en laborante antes o después.»⁶⁷ El pensamiento de Marx describe esta mutación de todas las actividades humanas en términos laborales-productivos, lo cual es un modo de decir que todo lo que hagamos está relacionado con la necesidad.

Desde esta matriz, Marx no derivó una antropología de la acción política sino la creación de las leyes necesarias de la historia que desatendían la pluralidad humana y la espontaneidad, quedando así preso de la necesidad que pretendía superar. Nada más lejos de Arendt que pensar la historia en términos de fabricación y pretender resolver en esa fabricación las necesidades naturales del *animal laborans*. «La sabiduría que procede de la experiencia de la fabricación, vinculada a la idea de que no se podía hacer una mesa sin matar un árbol, se torna muy dudosa cuando pensamos que nos autoriza a entender todo lo que nos ha sido dado naturalmente como materia para el artificio humano. La política tiene que ver con la pluralidad, vive de relaciones y, por ello, es algo totalmente distinto a una materia prima que tenga que ser dominada con violencia y sacrificada con vistas a un fin»⁶⁸

En todo caso, en los manuscritos de 1844 Marx establece el diagnóstico que Arendt asume y, a pesar de las críticas, comparte: «...cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más

⁶⁶ Marx, Karl; *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, tercer manuscrito, Buenos Aires Colihue, 2006. Cito aquí de la versión electrónica del completo portal www.marxists.org que incluya las obras completas y el epistolario de Marx y Engels.

⁶⁷ Birulés, Fina; *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 156.

⁶⁸ *Ibidem*, pág 159.

desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador».⁶⁹

Este enredo al que lleva el sistema capitalista, auge del *homo faber* y ascenso del *animals laborans*, conecta directamente con las reflexiones a propósito de la formación con las que comenzábamos este epígrafe. Si todo el valor se mide como producción, la formación pierde todo valor y el ser humano se vuelve indigno de sí mismo. Una vez más, el punto es que Marx no derivó de aquí una teoría política y ése será el intento de Arendt, asumiendo el legado pero desechando las leyes de la historia que desatienden la acción humana.

Dicho esto, no entraremos en los detalles de la relación Arendt-Marx porque son una investigación en sí misma y nos alejan del tema de la autoridad, objetivo principal de este ensayo.⁷⁰

* * * * *

⁶⁹ Marx, K.; *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, op. cit., tercer manuscrito.

⁷⁰ De la inabarcable bibliografía respecto a Arendt-Marx, puede consultarse el artículo de W. A. Sutching, "Marx and Hannah Arendt's The Human Condition", vol. 73, No. 1 (Oct., 1962), *Ethics*, págs. 47-55. Sutching cree que Arendt equivoca su análisis sobre Marx y que en él no hay la confusión que Arendt le adosa. En una línea de interconexión entre ambos, véase "On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness" de Jennifer Ring, vol. 17, núm. 3 (August 1989), *Political Theory*, págs. 432-448. Los libros de Canovan, Villa, Sánchez Muñoz y Birulés citados en esta tesis tienen todos ellos un apartado dedicado a Marx.

6. El dolor bajo los focos

En paralelo con el aspecto técnico de la historia de las ideas donde Arendt arma el puzzle del pensamiento moderno, corre la historia de la Europa post medieval. Y así como antiguamente un día el varón abandonó la casa en busca de iguales con los que aventurarse, así también lo hicieron un día las mujeres, y los esclavos, y los campesinos y los desprotegidos; las necesidades empezaron a invadir el espacio público. Y éste, originariamente lugar de aparición para mostrarse en su especificidad, se hizo más oscuro, ya no era el lugar donde reunirse libremente entre iguales para diferenciarse; era donde todos, los que tienen hambre y los que no, los que no producen y los trabajadores, podían encontrarse.

El hogar que se había abandonado para ser libre volvía a aparecer pero con un rostro distinto, global, ya no más privado. Es lo que Arendt llama *el auge de lo social*, que nació y se consumó en la modernidad, época donde surge la idea de sociedad, distinta del concepto medieval de “bien común”.

El concepto medieval del <bien común>, lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales y que sólo pueden conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar este interés común. Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un <bien común> como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos sociedad.⁷¹

En otras palabras, con la explosión del *homo faber* a nivel productivo y con el ingreso del *animal laborans* al espacio público, se introduce en las esferas pública y política lo que durante siglos había permanecido en la oscuridad del hogar: las necesidades, que como vimos son para Arendt la característica más saliente del espacio privado, esto es, pre-político. «En la época moderna con la progresiva sustitución de lo político por lo social, el mundo, como espacio público se ha ido deshabitando y ya no ilumina, ya no permite hacer visible el quién. Pero este avance de la desertización no tiene que ver aquí con la creencia – propia de la psicología moderna– según la cual el desierto se halla en nuestro

⁷¹ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., págs. 46 y 47.

interior, de modo que bastaría con adaptarnos a la vida en el desierto: el avance del desierto está vinculado a la pérdida del mundo.»⁷²

Se pierde el mundo porque “el auge de lo social” es la pérdida de la capacidad de movernos libremente entre los objetos que creamos y sus tramas. Al hablar de “lo social”, Arendt hace referencia al modo de saciar la necesidad, y por lo tanto, a un tipo de actividad que no puede salirse del círculo de la labor y de la lógica de abundancia y consumo propias del modo de producción que sobreviene a la revolución industrial. La discípula de Heidegger es antropológicamente optimista (el desierto no somos nosotros) pero advierte el riesgo de que las necesidades hayan invadido todo y la política, antiguamente lo que empezaba cuando la penuria terminaba, se transforme en administración, en contabilidad, en ordenar el enorme hogar en que se ha transformado el mundo.

En las lecciones de 1979 en el College de France, Foucault se refería a este mismo proceso de la siguiente manera: «el capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunicación directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse sólo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado (...) La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización.»⁷³

Es curiosa la ausencia de toda referencia a Arendt en el curso dedicado a la biopolítica. Máxime si comparamos la anterior cita de Foucault con la siguiente perteneciente a *La condición humana*: «es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas,

⁷² Birulés, Fina, “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?” Introducción a Arendt, H; *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 27 y 28. La metáfora del desierto fue utilizada por Arendt en la conclusión de un curso sobre Historia de la teoría política que impartió en Berkeley en 1955. Hay traducción al español; “Del desierto y los oasis”, *Revista de Occidente*, número 305, octubre de 2006.

⁷³ Foucault, Michele; *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009, pág. 125.

Para una análisis sobre los puntos en común entre Arendt y Foucault véase, Duarte, A. “Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present”, en *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers* Williams, G. (ed.); Abingdon, United Kingdom Routledge, 2006, volumen 3, págs. 408-423. Hay versión original en español en *Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, Valencia, número 13, 2004, págs. 97-105.

todas las cuales tienden a <normalizar> a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea y el logro sobresaliente.»⁷⁴

La sintonía conceptual de ambas visiones resulta evidente. Arendt rastrea en la ciencia económica, como luego lo hará Foucault, las raíces de esta socialidad que asfixia la espontaneidad.

La economía -hasta la Edad Moderna una parte no demasiado importante de la ética y la política, y basada en el supuesto de que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen en cualquier otro aspecto- sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales. (...) La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan. La aplicación de la ley de grandes números y largos períodos a la política o a la historia significa nada menos que la voluntariosa destrucción de su propia materia.⁷⁵

Adivinará el lector la cercanía de esta cita con el concepto de autoridad que defiende este trabajo. Arendt omite toda referencia a una concepción de este tipo en *La condición humana*, donde la palabra autoridad (*authority*) está usada sólo cuatro veces a lo largo del libro y en un sentido cuasi coloquial, como gobierno legitimado o poder político. No obstante, esos “acontecimientos raros” que iluminan los procesos históricos son justamente los acaecimientos de la autoridad, imposibles de preveer y reacios a toda regla estadística. Un mundo regido por la razón instrumental y la conducta social como modelo, impide ver los momentos fulgurantes de autoridad. Y son momentos políticos porque en ellos late el hecho humano de la pluralidad y requieren de un espacio público para mostrarse. Público refiere aquí a los dos sentidos en los que es utilizado por Arendt: ya sea para referir a aquello que es común a todos, es decir, los espacios que no pertenecen a nadie en particular; ya sea para referir a todo aquello que puede ser visto u oído por los demás, lo que se denomina el ámbito de la

⁷⁴ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 51. Véase también Arteta, Aurelio; *La virtud en la mirada; ensayo sobre la admiración moral* que es un intento de recuperar la categoría moral de lo admirable en un mundo regido por el tramposo rasero de la igualdad. Valencia, Pre-textos, 2002, especialmente páginas 34-48.

⁷⁵ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 53 (subrayado mío).

publicidad. Es pública la plaza pero también es pública la persona que se para en medio de ella y comienza a hablar. Si bien estos dos sentidos de público se complican y necesitan constantemente, conviene mantener los dos fenómenos diferenciados. Una plaza puede estar repleta de personas que sólo existen privadamente y se dedican a seguir la conducta social, esto es, comportándose todos igual pero siendo ciegos entre sí.

Es menester recordar que la conducta como modo de comportamiento social es paralela a la igualdad como objetivo de la vida en comunidad: todos somos públicamente iguales y las diferencias pasan a ser asuntos privados. Hemos aquí con otra de las llaves que explican la crisis de autoridad: si, como vimos, una característica principal de la autoridad es el reconocimiento de ambas partes de la jerarquía como tal, ésta nunca gozará de buena salud si el objetivo de la vida pública es que seamos todos iguales sin mediaciones.

Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí mismo, sin ninguna regla por la que pueda ser medida o explicada, también hay una probabilidad entre cien en que sea considerada como principio viable de una organización política en la que personas de otra manera desiguales tienen derechos iguales; pero existen noventa y nueve probabilidades de que sea confundida con una cualidad innata de cada individuo, que es «normal» si es como todos los demás y «anormal» si resulta ser diferente. Esta perversión de la igualdad, de concepto político en concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales.⁷⁶

Con el auge de la sociedad el espacio público-político deja de ser el lugar donde uno iba a juntarse con sus pares pero para intentar diferenciarse de ellos, para poder mostrarse ante los demás en su singularidad. De ahí que la imagen del escenario fuera tan apropiada para ilustrar lo que era esta actividad: salir a escena, que la luz de lo público ilumine y empezar a actuar, esto es, a diferenciarse de los demás en su particularidad. Esto se invierte cuando en la modernidad la igualdad pasa a ser objetivo y no condición de presentarse ante los demás. «La victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la

⁷⁶ Arendt, H.; *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág 128. Cuan grande era la asfixia de la noción de igualdad se ha visto en los años siguientes a la publicación de este libro, donde las minorías étnicas, sexuales, o las personas con alguna discapacidad, han empujado políticamente el reconocimiento de su condición.

esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo»⁷⁷

El hecho histórico decisivo de este cambio de concepción de lo público es la Revolución Francesa. Con ella, los pobres ingresaron a la escena pública y junto a ellos la urgencia de saciar, por lo menos, el hambre y la sed. «La pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad».⁷⁸ Dicho con otras palabras, si el proceso de la labor entra en la política, y eso fue lo que sucedió a partir de 1789, entonces la política firma su sentencia de muerte. Ya no se trata de conseguir libertad sino de asegurar la abundancia que perpetúe la vida o explicitar el dolor y la miseria cuando esto no se consigue.

Desde entonces hasta hoy, y Arendt no se detiene en este aspecto, lo que ilumina la luz pública son las heridas que deben ser resarcidas. Las masas humanas que no llegan a cubrir las necesidades básicas; las catástrofes que desestabilizan el mundo y traen un dolor del que alguien se debe hacer responsable. Desde los campesinos europeos del siglo XVIII hasta la resolución 1514 de Naciones Unidas de 1960 (“Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales”) que tuvo su último episodio en 2002 con la independencia de Timor Oriental de la égida de Indonesia, el ingreso a la luz de lo público estuvo marcado por una característica común a todos los casos: una herida que no debería haber existido.⁷⁹

Explotación en las fábricas, jornadas laborales inhumanas, segregación, plusvalía, colonialismo genocida, racismo, exclusión, opresión, son los términos con lo que entendemos los conflictos que plantea el manejo de la cosa pública en los distintos Estados desde la Revolución Francesa en adelante. De este modo, el espacio común de convivencia y libertad se convirtió paulatinamente en el lugar donde, antes que nada, se resuelven dolores de cantidades de seres humanos. A partir de entonces, al espacio público se entra con una herida y se exige cura.

⁷⁷ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 52.

⁷⁸ Arendt, H.; *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 79.

⁷⁹ Un texto que traza una historia de esta condición de dolor, en relación a la compasión y la condición de paria, es “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing” en Arendt, H.; *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., págs. 13-41. Sobre este tema retornaré en el siguiente epígrafe.

Este ennoblecimiento del sufrimiento formó la base moral del Romanticismo: el artista que sufría en medio de una horda vulgar, los pobres que sufrían a manos de los crueles. En la política, esta elevación de la víctima invitó a una serie particular de abusos. Se manifestaba simpatía a la víctima por su condición, no como persona; si lograba mejores circunstancias materiales y ascender socialmente, era “traidor a su clase”. Si sufría a manos de la sociedad, pero estaba contento con su suerte, entonces carecía de auténtica conciencia de sí mismo. Más general aún que estos casos especiales fue la idea que surgió en la era romántica y sigue teniendo fuerza hoy de que nadie tiene legitimidad moral si no está sufriendo.⁸⁰

Poco queda de la gloria, honor y virtud que Arendt ilustraba con la polis griega; ya no se trata de triunfar en algún sentido sino que se visualice y resuelva públicamente un dolor. Más que portar una diferencia, ahora todos tenemos que cargar con una herida para que sea legítimo nuestro ingreso a la cosa pública. Mejor que lo hayan perseguido a uno durante los años de dictadura o que le hayan quitado la seguridad social o expulsado del trabajo sin previo aviso,... todos deben adosarse un padecimiento para ponerse bajo los focos de lo público. Colocarse bajo esa luz para buscar la excelencia es, a lo menos, una provocación.

Aquí se debe encuadrar la consolidación de la sociedad de masas que veíamos al inicio con Arendt y Debord. La herida que legitima el ingreso al Espacio Público en busca de solución pasó, con el auge de los medios de comunicación masiva y la televisión en particular, a crecer de modo incontrolable. Es una enorme paradoja que el ingreso de la pobreza desde la oscuridad del ámbito privado a la luz de la publicidad haya traído aparejado el auge del consumo, la abundancia, el confort, y el riesgo siempre latente de que el dolor pueda devenir show mientras paradójicamente se intenta eliminarlo.⁸¹ Un apunte de Arendt en su *Diario* puede dar una pista de esta contradicción. «La sociedad moderna ha despojado al trabajo de la fatiga y ha hecho indoloro el

⁸⁰ Sennett, R.; *Autoridad, op. cit.*, pág. 142.

⁸¹ A nivel técnico audiovisual este fenómeno se materializó en una explosión del primer plano televisivo. Al sintonizar un telediario, que son alarmantemente idénticos en todas partes, o cualquiera de los programas de cotilleo, se verá la necesidad de ingresar permanentemente heridas al espacio público. Primer plano a la vecina que entre lágrimas cuenta el incendio en el piso de arriba del edificio; primer plano al niño que busca a sus padres entre los escombros; primer plano a la famosa actriz que llora la pérdida de un familiar; primer plano al dolor del jugador de fútbol que fue agredido por hinchas rivales. No se trata de desacreditar el genuino dolor que pueden sentir cada una de estas personas, un error en el que se suele caer, sino de visualizar que el Espacio Público se sigue hinchando de gente que tiene heridas privadas por resolver. Con el riesgo constante de convertir el dolor en espectáculo. Primer plano también a todos los participantes de los programas de entrenamiento, donde lloran los que pierden y lloran también los que avanzan a la próxima fase, o porque se emocionan, o porque lamentan que hayan perdido los otros. Inclusive ante la hipótesis de falsedad de estas emociones, el punto es que es necesario incluso simular un dolor para ser aceptado públicamente.

parto. Pero con ello no se ha eliminado lo coactivo en la vida humana, se ha eliminado tan sólo su “síntoma”, su indicación manifiesta, que es patente para todos. Desde entonces, ya no podemos distinguir entre coacción y libertad, pues la coacción ya no se manifiesta como fatiga y dolor. Así, somos forzados y ni siquiera lo notamos».⁸²

Al nudo conceptual entre mostrar públicamente el dolor para legitimar el ingreso a los focos de lo público, y el constante intento de su eliminación, se suma la idea reguladora de que todos somos públicamente iguales a pesar de los padecimientos que se deben resarcir en cada caso. La noción de consumo, ámbito privilegiado para los intentos de eliminar la necesidad, las fatigas y los dolores, es el paladín de esta búsqueda de homogeneidad. Si algo nos iguala a todos es el hecho de que debemos consumir para subsistir, de que estamos atados al círculo de la labor, incluso mientras exigimos justicia por las aflicciones que otros deben resarcir. Con la consolidación del consumidor como sujeto del espacio público, la conducta social reemplazó a la acción política; mostrar y buscar eliminar el dolor reemplazó a mostrar y buscar la excelencia, el consumo reemplazó al uso, y el *animal laborans* se erigió en lo representativo por antonomasia de la condición humana.

Nótese que dolor y consumo son partes intrínsecas de la laboriosidad de la vida, sólo que ambos estuvieron de algún modo “estacionario” en un “punto medio” y pertenecientes a lo privado hasta que, la revolución industrial a nivel productivo y la revolución francesa a nivel social, los disparó hasta extremos que aún hoy seguimos experimentando. Nos movemos dentro del ámbito del *animal laborans*: necesidades, parto, abundancia, sacrificio, fatiga, consumo, saciar, todos términos para explicar la circularidad de la vida que fenomenológicamente priva al ser humano de lanzarse a la acción libre.

Y si en la Parte I anterior vimos la admiración de Arendt por la Revolución norteamericana, aquí debemos referir al matiz que ella misma estableció.

América dejó de ser el país de la libertad para convertirse casi exclusivamente en la tierra prometida para los pobres (...) libertad pública, felicidad pública, espíritu público. Lo que quedó de ellos en América, una vez

⁸² Arendt, H.; *Diario filosófico, op. cit.*, Cuaderno XVIII [13], pág 416.

que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública como la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria. Esta transformación se corresponde casi exactamente con la invasión de la esfera pública por la sociedad; es como si principios que fueron políticos en su origen se hubieran traducido a valores sociales.⁸³

Habermas cree que los análisis de Arendt en este aspecto de alabanza y añoranza de lo que fue la revolución norteamericana y su dilución con el auge de la sociedad y el consumo no son exhaustivos. Según la postura de ella, la revolución de los Estados Unidos fue la fundación de una constitución que permitía y bogaba por la libertad y ésta es básicamente la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan participar activamente de los asuntos de la República. Es decir, que «Hannah Arendt se las arregla para situar el fenómeno de la revolución en el marco conceptual clásico de una rotación de las formas de Estado, disolviendo así el contexto que hace que las revoluciones del mundo moderno sean precisamente lo que son: una relación sistemática entre las conmociones políticas y la emancipación de una clase social (...) [lo que] se llamó <la cuestión social> lo convierte en criterio de la contaminación de un proceso político puro.»⁸⁴

Lo que incomoda a Habermas es la ausencia en Arendt del análisis del sistema capitalista y su influencia en el espíritu revolucionario de Estados Unidos para asegurar la propiedad privada frente a las posibles injerencias del gobierno. El ingreso de la problemática social, de cómo resolver la miseria, es en Habermas el lugar desde donde partir para analizar la política moderna y no, como en Arendt, la conclusión a la que se llega para decir que lo político quedó oscurecido por el ingreso de las necesidades al espacio público. Pero en algo coinciden ambos pensadores, a saber, «que la eliminación técnico-económica de la miseria en modo alguno significa el aseguramiento práctico-político de la libertad pública».⁸⁵ Es decir, ambos concuerdan que los espacios se han entremezclado en la modernidad y que resolver las necesidades no significa que haya política

⁸³ Arendt, H.; *Sobre la revolución*, op. cit., págs, 297 y 305. El capítulo seis de este libro se titula “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido” (págs 296-388) y puede leerse desde esta cuestión de cómo la confusión de los espacios, que sucedió paradigmáticamente en Estados Unidos, y anuló el espíritu genuinamente revolucionario que sólo se había dado en esa misma tierra que ahora se dedicaba a consumir. Arendt muestra como uno de los padres fundadores, Thomas Jefferson, avizó ese peligro.

⁸⁴ Habermas, Jürgen; *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pág. 201.

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 215.

(libertad) ni justicia pero, para Habermas, el éxito de la revolución norteamericana no descansa en que visualizaron cómo constituir un cuerpo político perdurable sino en que ellos no padecían la miseria social que se vivía en Europa. Arendt coincidiría en este punto, sólo que de él sacaría la conclusión de que la política queda fagocitada por la economía, mientras que para Habermas esta conclusión, amén de ser heurísticamente valiosa, no resuelve nada ni a nivel de las condiciones económicas ni a nivel de las cuestiones políticas. La noción de acción sería la respuesta de Arendt a una crítica de este tipo. Pero antes de entrar en ella demos un rodeo más acerca de las confusiones privado-público-social-político.

La intimidad dolorida o el tiempo inabarcable

Veíamos páginas atrás que el concepto de privado que maneja Arendt se desdobra en tres campos semánticos: el de privación, el de cobijo-propiedad y el de la intimidad. Referimos a los dos primeros en el análisis de la labor y quedó por analizar el tercero, tarea que realizaré inmediatamente y que nos devuelve al corazón del problema que nos ocupa.

Hay una compleja articulación histórica entre el ascenso del *animal laborans*, la progresiva desaparición de la política y el auge de la administración; el ideal de igualdad como condición social; el dolor como acceso privilegiado al foco de lo público; el aumento del consumo; y la noción de intimidad como la quintaesencia de lo privado. Menos a la cuestión pública del dolor, Arendt se refiere al resto de los tópicos en *La condición humana* pero sin preocuparse por articularlos sistemáticamente. De todas estas nociones, la del ámbito privado entendido como intimidad, es la menos desarrollada en el libro aunque no en la totalidad de la obra arendtiana. Es más, la cuestión de lo íntimo es un hilo sutil que recorre buena parte de sus textos aunque carezca de un tratamiento metódico en cualquiera de ellos.

Su primer texto luego de finalizada la tesis doctoral, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, que comenzó a escribir en 1929 pero no finalizó ni publicó hasta 1958, es, entre otras cosas, un análisis de ese híbrido que tanto fascinó a Arendt y que se propagó por las metrópolis europeas en paralelo al ascenso de la

labor, a saber, *el salón*. Se creaban en los hogares, lejos de la luz de lo público; las mujeres, es decir, aquellas que desde siempre habían estado fuera de la publicidad, tuvieron roles preponderantes; los temas que se conversaban en los salones eran tanto fútiles como trascendentes. Lo principal es que cualquiera de ellos suponía que las necesidades estaban resueltas, es decir, que la espontaneidad humana y la pluralidad, las condiciones de la libertad que posibilitan la política, estaban más presente en el altílo de un hogar burgués que en los palacios de gobierno, también burgueses.

«El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado»⁸⁶ Para decirlo con un juego de palabras, con el auge de lo social lo privado se hizo público y lo público se volvió privado. Pero en este segundo movimiento apareció la cuestión de la intimidad que desde su génesis fue altamente paradójica. En efecto, lo privado como intimidad nace al mismo tiempo que *el salón* y las preocupaciones sociales como la “opinión pública”, término insignificante antes del siglo XVIII. Para defenderse de la presión público-social, había que tener una esfera íntima, pero también había que contar a otros esta esfera, con lo cual la intimidad quedaba desde el inicio quebrantada porque ya no era tan íntima.

El *salón* se convirtió simultáneamente en un refugio de la tiranía de la opinión pública; en un espacio de aparición para los que no tenían lugar en la naciente sociedad: mujeres, judíos, homosexuales, aristócratas en declive, actores y actrices (aquellos que Arendt analizó bajo el concepto de paria al que arribaremos enseguida); en un lugar privilegiado para analizar y revelar intimidades con todo el cortejo y el cotilleo que eso puede acarrear.

Estaré en su casa, querida y amable señorita Lévi, esta tarde entre las seis y las siete, para pasar dos horas razonando y disparatando con usted. Le he dicho a Gentz que era usted una comadrona del espíritu, y que hacía el parto tan dulce y sin dolor que hasta las más penosas ideas dejaban en el ánimo un suave poso. Hasta entonces, siga bien. Louis.

⁸⁶ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág 49.

No me importan nada los hechos pues, sean verdad o no, siempre se pueden negar; si hice algo, lo hice porque quise, y si alguien me lo quiere reprochar... sólo me queda la posibilidad de decir "No", y lo digo.

Confesiones de J.J. Rahel

La primera cita es una carta que le escribe el príncipe Luis Fernando de Prusia (Louis) a Rahel Varnhagen (señorita Lévi); la segunda es una carta que le escribe Rahel a su íntimo amigo David Veit.⁸⁷ Repárese en el humor de la firma, "J.J." es un irónico homenaje al hombre que hizo de la intimidad la quintaesencia del ser humano moderno: J. J. Rousseau. No es menor el hecho del nombre de pila y la ausencia de los apellidos en la firma de Varnhagen y el príncipe prusiano. Todo aquello que tiene hedor a sociedad, y vaya si el apellido lo tiene, debe quedar afuera de las charlas íntimas, aquellas que brotan en los salones, las alcobas, las buhardillas y los pasillos, espacios privados y paradójicamente públicos para protegerse de las garras de la sociedad.

Las confesiones íntimas o el hecho mismo de la pura introspección «destruye la situación real, existente, y la disuelve en puro estado de ánimo, también envuelve al mismo tiempo todo lo subjetivo con la aureola de lo objetivo, lo público, lo sumamente interesante. En el estado de ánimo se desvanecen las fronteras que separan lo íntimo de lo público; lo íntimo se hace público, lo público sólo puede experimentarse y expresarse como algo íntimo; al final, se vuelve puro cotilleo»⁸⁸. De esta matriz a la espectacularización de lo privado que hoy se consume masivamente, no hay siquiera un paso, son en esencia el mismo fenómeno. Llama la atención que Arendt omita en *La condición humana* el análisis de los medios de comunicación de masas y su rol en el triunfo del *homo faber* y el *animal laborans* a la par que crece el ámbito del *salón*. No cabe duda que la socialización de la política es un proceso que se acompasa con el creciente rol de los medios de comunicación en la vida diaria de las ciudades. Desde la

⁸⁷ El primer fragmento está tomado de Arendt, H.; "Salón Berlínés", artículo escrito para el Almanaque Alemán de 1932 y recogido en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., pág. 77. El segundo fragmento es Arendt, H.; *Rahel Varnhagen; vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, pág. 31. Traducción de Daniel Najmías. La biografía sobre Hannah Arendt escrita por Young Bruehl, se concentra detenidamente sobre el rol de Varnhagen en la vida y obra de Arendt. No entraré aquí en estos detalles, sobre todo en la cuestión femenina y judía que unía a Varnhagen y a Arendt. Véase al respecto las páginas 152-160 del libro de Young Bruehl, op. cit.

Para un análisis minucioso de la historia de los salones europeos entre los siglos XVII y XIX y el rol de la mujer en ellos, comparado además con experiencias anteriores en la historia y con lo que sucedió a partir del siglo XX, véase, Heyden-Rynsch Verena von der; *Los salones europeos; la cima de una cultura femenina desaparecida*, Barcelona, Península, 1998.

⁸⁸ Arendt, H.; *Rahel Varnhagen; vida de una mujer judía*, op. cit., pág. 43.

masificación del periódico a mediados del siglo XVIII, que vaya si habrá dado temas de conversación para los salones, hasta la era de Internet, pasando por el auge de la televisión, los *mass media* han sido actores protagónicos en la confusión de las esferas pública y privada y en socializar problemas privados, esto es, íntimos, que nunca antes habían aparecido en el ámbito de la publicidad.

«El primer explorador claro y en cierto grado incluso teórico de la intimidad fue Jean-Jacques Rousseau (...) Era como si Jean-Jacques se rebelara contra un hombre llamado Rousseau. El individuo moderno y sus interminables conflictos, su inhabilidad para encontrarse en la sociedad como en su propia casa, o para vivir por completo al margen de los demás, su carácter siempre cambiante y el radical subjetivismo de su vida emotiva, nacieron de esta rebelión del corazón.»⁸⁹ El “auge de lo social” esbozado en las páginas precedentes está en estrecha relación con el tema de lo íntimo que tanto desveló a Rousseau y a todos los románticos, quienes creían que lo público, el aparecer socialmente ante los demás, era siempre falso e hipócrita ya que, el verdadero ser, sólo aparece lejos de la comunidad. «La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad (...) ya que la sociedad siempre exige que sus miembros se comporten como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión interés».⁹⁰

El propio Rousseau entendía así la voluntad general, que asfixia la pluralidad y convierte a todos en uno. En el momento que la multiplicidad queda fundida en un cuerpo, y eso sucede con el contrato social, «no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar la colectividad, y menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros noten el efecto. Así, el deber y el interés fuerzan a las dos partes del contrato por igual a la asistencia recíproca...»⁹¹ Visto en perspectiva, ante este imperativo de unicidad del cuerpo social, el *salón* europeo, también influido por Rousseau, pero aquí será mejor decir por Jean Jacques, fungió como el *ágora* ateniense, allí se podían descubrir las individualidades, Varnhagen

⁸⁹ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 49-50. La palabra subrayada es mía porque en la traducción al español se tradujo erróneamente *inability* por “habilidad”, pervirtiendo el sentido original de la frase de Arendt.

⁹⁰ *Ibidem*, pág 50.

⁹¹ Rousseau, J.J.; *El contrato social*, Libro I, capítulo VII.

podía ser Rahel y el príncipe simplemente Luis. «El encanto de los primeros salones berlineses residía en que nada importaba realmente sino la personalidad y la singularidad de carácter, talento y expresión. Tal singularidad, que por sí misma hacía posible una comunicación casi ilimitada y una intimidad casi irrestringida, no podía ser reemplazada ni por el rango, ni por el dinero, ni por el éxito, ni por la fama literaria.»⁹² Pero el salón se descubrió rápidamente como un contexto tramposo, a fin de cuentas Goethe era siempre Goethe y Rahel Varnhagen era mujer y judía, y los burgueses europeos antisemitas.⁹³

El refugio en la intimidad comparte el destino que tuvo el auge público del dolor y sufrimiento, en ellos el tiempo se vuelve inabarcable y se termina o en el aislamiento del yo, o en la condena de habitar un mundo que jamás será un hogar digno de habitar. Ambas opciones se dan de bruces con el hecho político de la convivencia. Lo que a los románticos angustiaba tremendamente, que el mundo hostil se termina siempre colando en los vericuetos de la intimidad y del dolor de cada cual agregando una herida más, es en realidad un alivio porque sólo así el tiempo vuelve a tener sentido. So pena de falta de rigor, se podría resumir la situación general del siguiente modo: el crecimiento exponencial del tiempo lineal del trabajo que llenaba el mundo de objetos perdurables comenzó a entenderse en términos del tiempo cíclico de la labor que reproduce la vida; con ello y de la mano de los indigentes, las necesidades ingresaron al espacio público y la política devino economía; el uso implicó consumo y la acción dejó paso a la conducta. El sufrimiento se hizo visible por todas partes y, también dolidos, algunos buscaron en el “yo íntimo” el refugio del mundo. Pero los vericuetos del corazón, del mismo modo que las agujas del dolor, llevan al abismo si no están mediados por la existencia de los otros o, para retomar la frase de Varnhagen e

⁹² Arendt, H.; *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág 134.

⁹³ La actualidad de este problema puede verse en Butler, Judith, “*I merely belong to them*”, vol. 29, núm.9, (2007), *London Review of books*, págs. 26-28. Allí Butler desglosa la actualidad de los análisis de Arendt respecto al asunto de la identidad. Por ejemplo, respecto al problema de la identidad judía pero lejos de la temática los salones europeos, apunta Butler: *Adalah, ‘the legal centre for Arab minority rights in Israel’, recently proposed a ‘democratic constitution’ that starts out not with the question, ‘Who is a Jew?’, but with the question, ‘Who is a citizen?’ Although it does not seek to adjudicate on what establishes the legitimate territory of this state, it does propose a systematic separation of nation and state, and so resonates with an Arendtian politics. Arendt’s idea of a federated polity is not the same as prevailing pluralist modes of multiculturalism, but it does posit a political way of life that is not merely a fractious collection of sovereign cultural identities, but disperses sovereignty, nationalism and individualism alike into new forms of social and political co-existence. Hopeful, perhaps naive, but not for that reason something we can permanently do without – at least not without the ceaseless territorial violence that Arendt warned against.*

invertirla, si no se toman en serio los hechos y uno cree que puede pararse frente a ellos y esputarles un “no”.

«En ciertas circunstancias, sólo una cabeza llena de chichones logran convencernos de que existen muros»⁹⁴, escribe Arendt sobre el final de la biografía de Varnhagen, que es un modo de decir que el mundo siempre está ahí, y esas “ciertas circunstancias” pueden ser las de cada cual, en el caso de Varnhagen: mujer, judía, fea y depresiva. Vaya circunstancias para buscar refugio... «es posible que haya personas cuyo corazón puede cambiar; me han pasado muchas cosas, he tenido que vivir muchas cosas, pero de cada llama saco, a pesar de todo, el corazón intacto, también indignado, es cierto, un corazón que vive sólo para sí mismo»⁹⁵ La actitud de volver el corazón sobre sí mismo prueba al mismo tiempo que el mundo, los otros, están ahí, y el Dios que Nietzsche encontrará muerto años después, ya estaba muerto cuando las intimidades se revelaban en los salones y Rousseau, en vez de ir a una Iglesia calvinista con los suyos, se sentó en un escritorio para escribirnos a nosotros.

La contradicción principal de las *Confesiones*, que bogan por la soledad del sujeto para encontrarse a sí mismo pero que necesitan ser contadas a través del acto público de escribir para que cumplan el rol de mostrarnos el ser de Jean Jacques, se hizo patente en los salones europeos: allí se confesaban todos con todos, era el consultorio del ser auténtico alejado de las apariencias y exigencias sociales pero creando al mismo tiempo apariencias, modales, cortejos. En un contexto así, donde el objetivo es desnudarse tal como uno es, lo primero que aparecerá es la posibilidad, junto al cotilleo, de la mentira y la irrealidad.⁹⁶

Cuando alguien confiesa reiteradamente que está diciendo la verdad y mostrándose tal cual es, y eso fue lo que inauguró Rousseau, uno piensa enseguida que algo puede no ser verdadero. Una persona que aclara constantemente su sinceridad no será digna de fiar. La única forma salir de este

⁹⁴ Arendt, H.; *Rahel Varnhagen; vida de una mujer judía*, op. cit., pág 288.

⁹⁵ Carta de Rahel Varnhagen escrita el 21 de mayo de 1811, citada por Arendt, pág. 66.

⁹⁶ Como estableció Starobinski acerca de Rousseau: “L’escandale du mensonge a donné l’impulsion à toute sa réflexion théorique”, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, pág. 16. Véase a este respecto el análisis de Bernard Williams sobre la idea de sinceridad en Rousseau, en *Verdad y Veracidad*, Barcelona, Tusquets, 2006, págs. 171-200. La conclusión de Williams será que el “yo” íntimo y sincero de Rousseau es inútil y ciego al hecho de la pluralidad y que haríamos bien en fijar la atención en la concepción del yo que propone Diderot en *El Sobrino de Rameau*, un yo más abierto a la espontaneidad en el mundo, que a resolver el conflicto y los vericuetos de la intimidad.

laberinto, del que Rousseau no pudo salir será, para decirlo en términos de Wittgenstein, no resolver el problema sino disolverlo.

Intentar recorrer la distancia entre el ser mío que se le aparece a los demás y el ser que yo creo que soy íntimamente es un sinsentido, no sólo porque sería un recorrido escabroso y lleno de cuitas, sino por el hecho fundamental de que la unidad de medida de esa distancia son siempre los otros y justamente por el hecho de que son otros están necesariamente a cierta distancia. Y esa lejanía, como veremos en el próximo epígrafe, es la definición de Arendt de mundo y la condición para la acción, donde el tiempo se vuelve impredecible, cosa muy distinta de volverse inabarcable, como lo es en el ámbito del dolor y la intimidad.

El individualismo moderno con su afán de racionalización y lucro, al igual que el sujeto romántico en su afán de sentimientos íntimos, puros y propios que contradigan la universalidad de la razón y veneren la personalidad como tal, están tan concentrados en su propia vida que imposibilitan la libertad, la política y la eventualidad que la autoridad acaezca. El excesivo afecto y apego hacia la propia vida empantana la libertad, que necesita que el sujeto se salga de sí, se gaste, se golpee contra los hechos y no contra los vericuetos de su propio corazón. «El implacable individualismo del romanticismo nunca aspiró a nada más serio que la idea de que cualquiera es libre de crear para sí mismo su propia ideología»⁹⁷, lo cual es un modo político de decir que los hechos son irrelevantes en relación con la personalidad que se puede construir a partir de ellos.

El modo para disolver este problema de la intimidad no es otro que salir al mundo. Arendt lo apuntaba así en su Diario: «la psicología individual es una contradicción en sus propios términos. Si me hundo en la reflexión pura, ya no soy yo. Dicho de otro modo: el interior, como lugar de funcionamiento, es por mor de lo exterior, por mor de la aparición, no a la inversa».⁹⁸ La misma idea se puede expresar así: «incluso en los momentos de radical soledad en los que nos enfrentamos, si tenemos el coraje, a nosotros mismos, siempre ya están constituyéndonos los otros; y no sólo como el objeto de nuestras inquietudes, sino como el motor de nuestras preguntas.»⁹⁹

⁹⁷ Arendt, H.; *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág 266.

⁹⁸ Arendt, H.; *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno XXIV [62], pág. 628.

⁹⁹ Thiebaut, Carlos; *Cuerpos posibles, imágenes de lo claro y de lo oscuro*, en prensa.

Para el tema de la autoridad que nos ocupa, la cuestión fundamental es que ella nunca podrá acaecer en los ámbitos de la intimidad ni en el del intento constante de eliminación del dolor. Las razones para estos impedimentos son distintas en cada caso pero comparten el hecho de que en el dolor y la intimidad el tiempo se vuelve inasible y los momentos de autoridad son justamente aquellos que logran asir el tiempo y enlazarnos con él.

Respecto al dolor hay cuatro elementos entrelazados que es menester clarificar. En primer lugar se encuentra el dolor físico, al que Arendt presta atención en *La condición humana* para establecer que él corta todos los vínculos del sujeto con la realidad. El dolor agudo del cuerpo es aquello que dinamita todas las conexiones del sujeto con el exterior, es la experiencia más privada y menos comunicable, porque nos deja sin sensación de realidad exterior. «La ausencia de dolor no es más que la condición corporal para conocer el mundo; sólo si el cuerpo no está irritado y, con la irritación, vuelto sobre sí mismo, pueden funcionar normalmente nuestros sentidos y recibir lo que se les da»¹⁰⁰. La presencia frente a una persona presa del dolor físico nos hace ver enseguida que ella está sumergida sobre sí misma y que sólo sacándola de ese estado podremos traerla nuevamente al mundo compartido. La salida del ensimismamiento del dolor físico hacia el mundo puede darse gracias a la técnica de la medicina, o al paso del tiempo que cura. En ninguno de estos casos interviene la autoridad, ya que ella no es un repertorio de conocimientos, como los que posee un doctor o cualquier otro experto en una materia. El instante de la autoridad, como se dijo en la introducción y se volverá a ver en el capítulo 11, no tiene que ver necesariamente con los expertos.

En pocas palabras el dolor físico es, ante todo, impotencia. En segundo lugar, Arendt habla del dolor entendido como fatiga y sacrificio en el proceso de la labor y la perpetuación de la vida. Este sentido de dolor, a diferencia del dolor físico que aísla al sujeto, no puede ser eliminado so pena de contradecir la propia condición humana, inclusive en lo que tiene ella de placentera.

La perfecta eliminación del dolor y el esfuerzo laboral no sólo quitaría a la vida biológica sus más naturales placeres, sino que le arrebataría su misma viveza y vitalidad. La condición humana es tal que

¹⁰⁰ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 123.

el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la «vida fácil de los dioses» sería una vida sin vida.¹⁰¹

La fatiga y el sacrificio que suponen perpetuar la vida, todos los días, son la condición para que esa vida pueda trascender en el mundo. «La capacidad humana para la vida en el mundo lleva siempre consigo una habilidad para trascender» y para alienarse de los procesos de la vida, mientras que la vitalidad y viveza sólo pueden conservarse en la medida en que el hombre esté dispuesto a tomar sobre sí la carga, fatiga y molestia de la vida.»¹⁰² Querer obviar este dolor es desconocer el *modus operandi* en el que transcurre la vida. Hoy el parto es indoloro gracias a la anestesia de la epidural pero las madres vuelven al sanatorio a los pocos días con la depresión post parto. Como si la fatiga de la vida no se diera nunca por vencida ante los intentos de eliminarla por completo y cuando la evitamos de una parte nos aparece de la otra. Mejor será entonces no evitarla y asumirla para luego trascenderla *en* el mundo. Para descansar y disfrutar el reposo uno tiene que haber padecido cansancio. La fatiga y el placer se complican y son condiciones de posibilidad para la posible aparición de la autoridad pero no se confunden con ellos que están, para decirlo de algún modo, en un nivel anterior.

Hay un tercer sentido del dolor que es el que se padece a partir de la convivencia, que tanto puede sufrir un sujeto como una colectividad. Se introduce ahora la cuestión de la justicia, término irrelevante cuando se inflama el apéndice o ante el sacrificio circular de la labor. Cuando hablamos de dolor como algo que tiene que ver con lo justo, introducimos la cuestión fundamental de que hay dolores en el ámbito de las relaciones entre humanos que deberían haberse evitado. Será mejor aquí, en aras de la claridad conceptual y siguiendo las reflexiones de Thiebaut, hablar de daño. No se trata de los caminos insondables e íntimos del dolor sino del hecho político de que un daño ha sido cometido. Repárese que las confusiones de los espacios privado-público-político tienen en este contexto una significación positiva. Sólo porque el hogar dejó de

¹⁰¹ *Ibidem*, pág. 129.

¹⁰² *Ibidem*, (subrayado mío).

ser un ámbito oscuro a toda publicidad se puede paliar la violencia doméstica y evitar que una persona dañe a otra impunemente.

Con el ascenso del *animal laborans* el tema amplio del dolor inundó el espacio público con la desafortunada consecuencia, que veíamos en las páginas precedentes, de que el padecimiento se ha transformado en una condición para ponerse bajo los focos de la publicidad y exigir resarcimientos. Pero esa consecuencia negativa no puede confundirse con los casos del daño, esto es, con los procesos concretos de resarcimiento a personas que se convirtieron, por obra de otros, en víctimas. El mecanismo que nos lleva de los dolores insondables a la cuestión política del daño, tiene para Thiebaut dos momentos centrales: el hecho de nombrar la vivencia del dolor, que la vuelve así conceptualizable y comunicable; el hecho de actuar sobre ella y paliarla o prevenirla públicamente.

Las palabras, pues, nos permiten nombrar los dolores y las penas nos permiten comprenderlas como daño, como aquello que debe ser atendido y, cuando posible sea, como aquello que debe ser evitado. Pero el daño no solo reclama palabras. Demanda también acciones. Atender el reclamo de un dolor, sanarlo o paliarlo, es hacer algo en el mundo (...) no sólo somos espectadores del dolor, sino también *reconfiguradores* del daño (...) nuestra postura no ya ante el dolor sino en el tejido público del daño, en su realidad.¹⁰³

En la práctica estos dos momentos, conceptualización y acción, son difíciles de diferenciar, poner un dolor en palabras es ya una acción que nos aleja del ser mero espectador de la víctima aunque no implica todavía ninguna política concreta. En los casos de acciones públicas que buscan justicia para con el daño cometido, podría acaecer algún tipo de autoridad que, en forma de política del duelo, reestablezca una armonía lacerada por el daño. Pero, y esto abre una discrepancia con el texto de Thiebaut, no hay una autoridad preestablecida ni en el sufriente ni en quienes intentan sanarlo o hacer justicia con el daño infligido (y por supuesto tampoco en los que infligen los daños aunque frecuentemente algunos los llamen peyorativamente “las autoridades”). Los momentos de autoridad no son *a priori*, acaecen o no, y el hecho de ser una víctima, al igual que

¹⁰³ Thiebaut Carlos, “Relatos del daño y experiencia del mal: del duelo a la justicia”, en, Ruano y J. Muguerza (eds.), *Occidente: razón y mal*, Madrid, Fundación BBVA, 2008, págs. 205-232. Un libro dedicado entero a este tercer sentido de dolor es el de Elaine Scarry, *The body in pain*, Oxford, Oxford University Press, 1985. Allí la autora desglosa el tema del dolor y el daño (la tortura) en relación a la destrucción o construcción del mundo tanto en una perspectiva política como histórica, con especial atención al rol del cuerpo y el dolor en la Biblia y en los escritos de Marx.

el hecho de ser un experto en política del daño, no aseguran su acaecimiento. (Este argumento se vuelve a analizar en los párrafos dedicados a la autoridad epistémica de los capítulos 10 y 11.)

Dígame también que es fundamental que la política del daño no se confunda con la política sin más. Resarcir un daño tiene que ser una tarea específica del quehacer político porque, y esto es lo que repite Arendt una y otra vez, si la política se convierte exclusivamente en la tarea de resolver el daño ya dejó de ser política. Y el daño pasa a ser dolor y el dolor compasión. «Si el sentido interno –dolor– ha de convertirse en principio político, pasará a ser compasión, que es también y sobre todo compasión consigo mismo».¹⁰⁴ En la misma línea argumental apunta Thiebaut: «cuando quien contempla el dolor siente más su compasión que el dolor ajeno –sospechamos– no cuida a quien sufre, sino que se ocupa más de sí que del doliente. En el cuidado, el cuidador, pensamos, ha de pasar a segundo plano.»¹⁰⁵ La sombra de Rousseau vuelve a aparecer, y el libro donde Arendt desarrolla este argumento contra la compasión en el campo político es *Sobre la revolución*. «La magia de la compasión consistía en que abría el corazón del que padece a los sufrimientos de los demás, por lo que establecía y confirmaba el vínculo “natural” entre los hombres que sólo los ricos habían perdido.» Un hombre que no tiene o perdió la capacidad de padecer con los demás, un hombre sin compasión, es un ser viciado. «El egoísmo era una especie de depravación natural. Si Rousseau había introducido la compasión en la teoría política, fue Robespierre quien la llevó a la calle.»

Desde un punto de vista teórico, la compasión cumplió en la arquitectura de Rousseau el rol de encontrar un fundamento que explique los estragos sociales, que portaron el vicio y el egoísmo a un hombre que “naturalmente” era bueno y sufría ante el sufrimiento ajeno. El correlato político de esta compasión que nos iguala a todos en bondad y virtud fue la guillotina de Robespierre, ya que el régimen debía eliminar al enemigo, o sea, a quienes se negaban a buscar el ser bondadoso que habitaba dentro de ellos. La intimidad bondadosa debía ser visible ante los camaradas, de lo contrario uno se convertía en peligroso para los

¹⁰⁴ Arendt, H.: *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno XXI [25], pág. 507.

¹⁰⁵ Thiebaut, Carlos: “Dolor, Daño, Política”, en E. Fernández, R. de Asís, J. Ansuátegui (eds)., *Historia y Filosofía Política, Jurídica y Social. Estudios en Homenaje al Prof. Gregorio Peces-Barba*, vol. IV, Madrid, Dyckinson, 2008, págs. 1039-1065. Véase también, del mismo autor, “Mal, daño y justicia”, vol. 7, (2005), *Azafea*, págs. 15-46.

planes liberadores de la República. La conclusión de Arendt es contundente: «La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana, (...) es incapaz de dar fundamento a instituciones duraderas»¹⁰⁶

El argumento para desacreditar la compasión nos lleva del tercer al cuarto sentido de dolor, que es el de la intimidad como espacio de refugio pero también de sufrimiento, sea por el dolor de tener que buscar amparo ante un mundo que no da espacio para mostrarse, sea porque en la intimidad uno se topa a su vez con un yo que está dolido. Quien siente compasión ante este yo íntimo que otro le confiesa o que descubre en él, y así con todos los demás posibles sufrientes, anula la distancia y la pluralidad intrínseca al espacio público, todo se vuelve una sola voluntad general de simetría absoluta entre todas las partes. Por un camino que buscó escapar de las garras de lo social, se llegó al mismo destino: se anuló la política porque se asfixió la individualidad de cada cual y la distancia con el otro. Con la compasión «se había despersonalizado a los sufrientes, juntando a todos ellos en un conglomerado amorfo: el pueblo *toujours malheureux*, las masas sufridas, etc. Para Dostoievski la señal de la divinidad de Jesús estribaba, sin duda, en su capacidad para tener compasión de todos los hombres en su singularidad, esto es, sin necesidad de reunir a todos en una entidad tal como la humanidad sufrida»¹⁰⁷ Arendt encontrará en la solidaridad un mecanismo público que mantiene la distancia y permite las restituciones del daño de personas concretas sin caer en las excitaciones de la compasión.

La solidaridad no es entendida como sentimiento sino como disposición racional donde es más valioso resarcir un daño que compadecerse del sufriente. A su vez, en el plano de las ideas, la solidaridad podría ser aplicada a toda la humanidad, sin distinciones de clase o, mejor dicho, sin tener que escarbar el corazón y la condición de cada uno para saber si es un “ser sufrido” y hacerlo formar parte de un conglomerado de dolidos. Se puede ser solidario con cualquiera sin tener vínculos afectivos, algo imposible en el terreno de la compasión. Esta disposición solidaria permite así mantener las distancias que

¹⁰⁶ Arendt, H.; *Sobre la revolución*, op. cit., págs.114-115.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pág. 113. La referencia a Dostoievski es porque en esta parte del libro Arendt se concentra en la obra del escritor ruso *El Gran Inquisidor* y en el *Billy Budd* de Herman Melville para desmontar la idea positiva de la compasión.

hacen al mundo, permite la pluralidad. No es invasiva. Por detrás de esta actitud distante, que para algunos críticos demuestra la frialdad de Arendt o su lado más conservador¹⁰⁸, se encuentra un punto medular para el tema de esta tesis: escapar de los discursos de intimidad o, para decirlo en términos positivos, una defensa acérrima del pudor.

La imposibilidad del acaecimiento de la autoridad en el ámbito de la intimidad no sólo refiere a que en ella el tiempo se vuelve inabarcable, sino además a que pone como objetivo la desnudez del yo, un proyecto explícito de romper las barreras del pudor. La hiperbolización del dolor que acompañó al ascenso del *homo faber* y su interpretación en términos de *animal laborans* tuvo en la cuestión de la intimidad su peor cara, creyendo que exteriorizando las penas de cada uno se estaba descubriendo un sujeto moral digno de exponerse a los otros. El dolor no sólo se descubría sino que se construía y lo mejor al leer *Las cuitas del joven Werther* era tratar de sufrir como él. Compadecerse de él y de sí. No deja de ser significativo que el lugar en el que Arendt explica las consecuencias de este proyecto de intimidad sea *Sobre la revolución*. Lo que parece un asunto psicológico, la introspección, es en realidad un asunto político.

... el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública. Por profundamente sincero que sea un motivo, una vez que se exterioriza y queda expuesto a la inspección pública, se convierte más en objeto de sospecha que de conocimiento; cuando la luz pública cae sobre él, se manifiesta e incluso brilla, pero, a diferencia de los hechos y palabras, cuya misma existencia depende de la exposición, los motivos que existen tras tales hechos y palabras son destruidos en su esencia por la exposición.¹⁰⁹

El momento en que la autoridad acaece contiene el pudor en una doble acepción, no sólo la persona que pueda encarnarla debe ser pudorosa y siquiera intentar mostrarse completamente, resguardando su ámbito de intimidad de los receptores y resguardando a éstos de aquél, ambos movimientos de igual importancia, sino que también el hecho mismo de la autoridad acaecida necesita

¹⁰⁸ Para una resumen de las críticas a *Sobre la revolución*, véase, Young Bruehl, E.; *Hannah Arendt, una biografía*, op. cit., págs 498-503. La ausencia de las categorías marxistas en el análisis de las revoluciones, su estilo poético-metafísico, y su idealización de la revolución de los Estados Unidos fueron algunos de los señalamientos al libro.

¹⁰⁹ Arendt, H.; *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 127.

del pudor. Dicho con otras palabras: el pudor es condición de posibilidad de la llegada de la autoridad y al mismo tiempo una característica que debe ser mantenida cuando acaece. Por eso las personas que explicitan los momentos de autoridad los quiebran en el preciso instante que lo dicen. Y esto vale tanto para los que dicen “yo soy la autoridad” como para los que dicen repetidamente “usted es la autoridad”. Es esta doble vertiente del pudor la que acerca los momentos de silencio, pudorosos, a los momentos de autoridad. «Encontrarse a gusto con los hombres, recibirlos con el corazón abierto es liberalidad, pero nada más que liberalidad. Los corazones capaces de noble y hospitalaria amistad son reconocibles por sus muchas ventanas cerradas y locales desiertos: sus mejores alcobas se mantienen vacías.»¹¹⁰

Volviendo sobre el sufrimiento entendido como daño, apunta Thiebaut: «tan importante como el grito de dolor es, con frecuencia, el callarlo, el dolor callado. Y tan importante como el poder nombrar, como el poner en palabras, es, muchas veces, reconocer que nos faltan las palabras y que el duelo que sigue al daño, a algunos daños, ha de realizarse en silencio»¹¹¹ No se trata de un silencio poético sino de un acto performativo, de un silencio que dice mucho más de lo que calla, que es acción en el mundo, que puede abrir el camino de la justicia de manera más contundente que rasgándose las vestiduras por las víctimas de este mundo por las que se tiene compasión.

El pudor y el silencio que lo muestra tienen un movimiento aparentemente paradójico pero fundamental en su coexistencia. De una parte coloca al sujeto en los márgenes del mundo y de otra parte coloca al sujeto en los márgenes del “yo”. Cito a Wittgenstein, aforismo 5.632 del *Tractatus*: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo». Justamente el pudor nos mantiene en ese límite, inclusive hacia nuestra propia introspección. La noción de mundo en el *Tractatus* no incluye las diferencias entre esfera pública y privada de Arendt pero en nuestro contexto refieren al mismo fenómeno, que es, por expresarlo de alguna manera, proteger al mundo del yo íntimo y proteger al yo de la publicidad. La intimidad confesada o contada es un intento por sumergirse demasiado en el mundo y/o demasiado en el yo. En la primera

¹¹⁰ Nietzsche, Friedrich; *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets, 1998, pág. 120.

¹¹¹ Thiebaut, C., “Relatos del daño: del duelo a la justicia”, *op. cit.*

opción el sujeto se desinfla y queda totalmente a expensas de lo que dicen los otros; en la segunda encarna el mito de Narciso. El primero verá autoridad por todos lados, el segundo sólo se verá a sí mismo como portador de sentido. Los dos están instalados en el mismo error. Por el contrario, el sujeto que trata de ubicarse en los bordes, en las fronteras, esa persona pudorosa, estará más proclive a asistir o a encarnar momentos de sentido, instantes de autoridad.

La virtud ética del pudor, del límite, es la honestidad, no la sinceridad. En esta última, como vimos con Rousseau, hay un intento de generar un puente perfecto entre el ser íntimo y el ser que se muestra. A nivel del lenguaje corriente, suelen ilustrarse con frases de este tipo: “yo soy sincero, digo lo que pienso. Discúlpame si te cae mal pero prefiero decir lo que creo a tener que mentir”. “Aunque te duela, es mejor ser fiel a mi mismo a tener que ser hipócrita”. Estas expresiones cotidianas creen que el pasaje de nuestro pensamiento al lenguaje es transparente. Pero la propia jactancia del sincero, como queda patente en Rousseau, prueba de que podría no haber dicho lo que dijo ni en la manera en que lo dijo. Entre el interior de una persona y lo que ella narra hay, siempre, un laberinto. Cuando esa persona habla o actúa genera un hecho en el mundo, digno de interpretación sí, pero un hecho más concreto, contundente y compartible que la esencia de su yo. Los sinceros han olvidado esa dimensión política y se preocupan más de decir un pensamiento que se les pasó por la mente que del efecto que eso puede generar en quien lo escucha. Y ese error se paga caro: una sociedad plagada de sinceros es una sociedad que no se preocupa por el otro sino sólo por decirle al otro lo primero que tiene en mente.

En la vereda opuesta, la persona honesta es aquella que se esfuerza por decir aquello que considera más justo para consigo mismo y para con quien tiene enfrente. No se concentra exclusivamente en ser fiel a su intimidad sino de hacerse cargo de su propia espontaneidad, responsable por sus dichos en función de la convivencia y no exclusivamente del yo. El honesto sabe que es absurdo decir “te digo lo que pienso” porque son muchas las cosas que se piensan y no se dicen y muchas las que pueden decirse sin pensar. Y otras que se dicen porque otros las han pensado antes que uno. Y otras que cuando el otro responde demuestra que nos conoce mejor que nosotros mismos. Y otras que se dicen lisa y llanamente para hacer sentir mejor a otro, independientemente de uno. Más allá

de todas las opciones en el decir, las personas honestas suelen ser más silenciosas que las sinceras. Saben que hay cosas que es mejor no decir, preferible dejarlas pasar. Mejor para todos. Pudor.

Debemos dejar de lado el presupuesto de que nosotros tenemos primero e inmediatamente una comprensión de sí transparente y luego seguimos, sea ofreciendo a los demás una revelación sincera de nuestras creencias para que nos entiendan (o, como descubrió Rousseau con amargura, nos malentiendan), sea disimulándolas, de modo que los engañemos. En el nivel más básico, todos participamos en la actividad social de estabilizar nuestras declaraciones, estados de ánimo, e impulsos para convertirlos en objetos tales como creencias y actitudes relativamente estables.¹¹²

El “relativamente” estables encierra la llave de comprensión de lo que sucede en las relaciones humanas de convivencia y lo veremos detenidamente en las próximas páginas. Pero, antes de avanzar, volvamos por última vez a la postura de Arendt respecto al mundo de los salones europeos, que es de donde partieron estas consideraciones. Deben distinguirse en este contexto tres miradas valorativamente diversas y en constante tensión entre ellas: en primer lugar hay por parte de Arendt, como vimos, una condena al cotilleo y la intimidad como postura que se despreocupa del mundo y, queriendo hacerse cargo del yo, termina por hacerse cargo de nada. Pero este aspecto queda incompleto si no se visualiza conjuntamente con la admiración que Arendt profesa al ambiente de los salones, sobre todo los judíos del Berlín de fines del XVIII, como posibilidades de individuación y pluralidad, como moradas de espacio público-político. Ante las exigencias del auge de lo social, los salones eran espacios de espontaneidad. Es como si Arendt dijera: aunque hayan errado en su intento de constante introspección buscando que la propia vida fuese una obra de arte, al menos había un intento por descubrirse, por saber que en el recuerdo, en la memoria hecha palabra, se estaba siendo fiel a la condición humana. «Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos por el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos.»¹¹³ Los salones europeos fueron los lugares para este aprendizaje.

¹¹² Williams, B.; *Verdad y Veracidad*, op. cit., pág. 191.

¹¹³ Arendt, H.; “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempo de oscuridad*, op. cit., pág 35.

Una de las estudiosas más notorias de Arendt, Seyla Benhabib, encuentra en esta su admiración por el mero hecho de la conversación, dos aspectos imbricados que Arendt desatiende pero evoca, a saber, la cuestión femenina y el espacio público como asociativo en vez de agonal. Respecto al primero, recordemos que la discípula de Heidegger jamás se embarcó en algo parecido a una defensa de la mujer; es más, explícitamente dijo en la entrevista a Günter Gauss de 1964 que se sentía alejada de la temática. Sea en la polis griega, Roma, o en los consejos de las revoluciones modernas, Arendt no repara en el rol prominente de los varones. «Su identidad como mujer y las dimensiones sociopolíticas y culturales de ser mujer en este mismo siglo carecen de un reconocimiento explícito en su trabajo teórico.»¹¹⁴ Desde aquí Benhabib plantea el ejercicio hermenéutico de descubrir en Arendt, en sus escritos marginales, en las notas al pie, en las cartas, una noción de espacio público femenino, que sería asociativo en contraste con el espacio público agonal, eminentemente masculino y paradigmáticamente encarnado en la machista polis griega. El salón de Varnhagen, indiscutiblemente secundario en el total de la obra de la Arendt, será el lugar donde hurgar esta posibilidad interpretativa.

Si procedemos a descentrar el pensamiento político de Arendt, si reemplazamos su fascinación por la polis por sus reflexiones más modernistas y favorables para la mujer sobre la esfera pública asociativa, entonces los “salones” deben considerarse como precursores transitorios pero fascinantes de determinadas transgresiones de los límites entre lo público y lo privado. Arendt desarrolló parte de su filosofía política para rechazar dicha transgresión, pero como demócrata radical no pudo más que darle la bienvenida.¹¹⁵

Benhabib, si bien refiere a la cuestión de la intimidad y su destino apolítico, se concentra sobre todo en el aspecto femenino de los salones, en cómo ellos inauguran un modo femenino de espacio público, donde el foco no está en la competición por la excelencia, sino en el hecho de encontrarse unos a otros, de asociarse para compartir palabras y acciones. Un intento compartido por ser alguien ante el auge de la homogeneidad social. Así las mujeres, sin todavía salir de sus casas, crearon dentro del hogar un nuevo espacio, permeable a las

¹¹⁴ Benhabib, Seyla; “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt” en *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (comp.), Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 97.

¹¹⁵ *Ibidem*, pág. 113.

categorías, quizás demasiado rígidas, de público y privado. «Para los modernos, el espacio público es esencialmente poroso; ni su agenda de debates pueden ser definidos previamente por criterios de homogeneidad moral y política. Con la entrada de cada nuevo grupo al espacio público de la política después de las revoluciones francesa y norteamericana, la influencia de lo político se extiende. La emancipación de los trabajadores hizo que las relaciones de propiedad se volvieran un tema público-político; la emancipación de las mujeres ha implicado que la familia y la así llamada esfera privada se convirtiera en asunto público...»¹¹⁶

La gran atrocidad del totalitarismo fue romper esa porosidad y anular así toda interacción entre un espacio y otro. Si seguimos la metáfora de Arendt, con los totalitarismos, por primera vez en la historia ya no había espacios, era todo desierto. Los hombres se volvieron banales, mera superficie, aislados y sin ninguna dimensión temporal. No es casual que, en referencia a estos tiempos oscuros, Arendt vuelva a encontrar en una mujer, Karen Blixen (Isak Dinesen), la importancia del relato. Y quizás, entre líneas, explique allí el error de la generación romántica, que no supo donde terminar el relato y, enredados en sus cuitas, pensaron que la obra de arte de sus vidas podía ser infinita. «La recompensa de relatar historias es poder dejar que se vayan: “cuando el narrador es leal a la historia, entonces, al final, hablará el silencio»»¹¹⁷ Volveremos sobre este aspecto de la narración en el epígrafe de los artistas. Reténgase de momento que en los salones europeos de antaño, Arendt encuentra paradigmáticamente tentativas de construcción de identidad narrativa.

El tercer aspecto importante para apuntar del contexto de los salones europeos, es que fueron también espacio de aparición de aquellos que no tenían lugar en la sociedad: los parias, una categoría principal de la herencia que nos dejó Arendt y que descubrió precisamente en su biografía de Rahel Varnhagen. Ella es ejemplo de paria consciente, un término que Arendt toma de Bernard Lazare, y que escapa tanto de la actitud advenediza como de la actitud de mero paria, del que cortó todo vínculo con el mundo y vive como *Schlemihl*.¹¹⁸ El paria consciente, narrándose, habita en los márgenes y Arendt admiró durante toda su vida esta capacidad que ella misma intentó llevar adelante y que descubrió por

¹¹⁶ *Ibidem*, pág. 112.

¹¹⁷ “Isak Dinesen, 1885-1963” en *Hombres en tiempo de oscuridad*, op. cit., pág. 105. La frase entre comillas es una cita de Dinesen sin referencia.

¹¹⁸ Término Yiddish que refiere a “pequeño infeliz”, “pobre diablo”, un “poco infeliz”, “inocente”.

primera vez estudiando la buhardilla de Rahel. «A la pregunta “¿quién es tal?”, no hay respuesta más absurda que decir que es ministro, presidente... u otra cosa por el estilo. Esa respuesta sólo sería aceptable si habláramos de tener, pues entonces significaría que alguien tiene un cargo de ministro o de presidente que le permite representar a tantos. Pero el ser, cuando de verdad es rico, nunca aspira a más que la ocasión de manifestarse...»¹¹⁹

El auge de las grandes metrópolis de la mano de la industrialización y la técnica, dificultaban esas espontáneas manifestaciones de ser, la confusión de éste con el hacer y el tener creció exponencialmente y en este escenario nace la figura del paria, tan cercana a la historia judía y a la que desde ahora volveremos una y otra vez. «Arendt describe la actitud de Rahel hacia el judaísmo como un cambio de la psicología de la *advenediza* a la *paria*. Mientras que la advenediza niega la “*Schicksalhaftigkeit*” [fatalidad] convirtiéndose como los demás, borrando las diferencias y asimilándose, la paria es la excluida y la desterrada que no puede borrar el destino de la diferencia. Pero la paria consciente de sí misma transforma la diferencia de ser una fuente de debilidad y marginalidad en una de fuerza y desafío.»¹²⁰ Enfrentarse al mundo, sin tregua pero tampoco sin salirse de él, es para Arendt una de las tareas imprescindibles de las personas y las comunidades. Ella vivió esto como mujer, judía e inmigrante. Los salones europeos que la fascinaron fueron un intento, fallido, de habitar en esa frontera, de dejar que el ser de cada cual fluyera espontáneamente generando mundo entre los que no tenían otro refugio. Éste aspecto paria da a los salones europeos un cierto privilegio para la emergencia de la autoridad. Allí se encontraban los que sabían habitar en los márgenes, los que estaban pero no estaban en este mundo, los que no encontraban lugar en los espacios de poder o se asfixiaban en ellos, los que estaban más preocupados por anudar y anudarse con el tiempo. Creando lazo, que es el grano de arena que aporta la autoridad.

Pero se debe ser muy cuidadoso en este punto ya que, si se sigue esta línea argumental más allá del “cierto privilegio”, el momento de autoridad contendrá

¹¹⁹ Arendt, H.; *Rahel Varnhagen; vida de una mujer judía*, op. cit., pág. 62. Se abre aquí una investigación posible sobre los modos de participación en Internet. Quizás los foros sean hoy lo que los salones hace 200 años, lugares de pura manifestación del ser. Sin duda una afirmación que requiere un trabajo en el que aquí no entraremos, sobre todo respecto a las cuestiones de la presencia física, tan fundamental en los salones europeos y ubicada en las nuevas tecnologías.

¹²⁰ Benhabib, Seyla; “La paria y su sombra...”, op. cit., pág. 104.

siempre un rechazo de todo poder y una glorificación del que se desentiende de todo lo que pasa aquí y ahora. La propia Arendt es extremadamente sutil en su trato para con las parias y, sólo visualizando las fuerzas contrarias que juegan en ese trato, se podrá tener una visión correcta del conjunto y evitar ciertos idilios. Como en el juego de los dos equipos que cinchan la cuerda enfrentados, pero con la diferencia que en este caso Arendt está de un lado y del otro, la figura del paria implica simultáneamente:

- una descripción del destino de los judíos en Europa;
- una descripción de ciertos sujetos particulares: *Schlemihl*, *flâneur*, *outsider*, *Wanderer*, vagabundo, *dandy*, cierto tipo de intelectuales y poetas en el sentido amplio de la palabra;
- el antecedente de los que se convirtieron en apátridas;
- los que no se hacen cargo del mundo;
- los rebeldes que se enfrentan al mundo, o sea, los que Arendt llama los “parias conscientes”

Mientras que el primer sentido es meramente descriptivo, en el segundo y el tercero Arendt deja notar su profunda admiración y veneración de ciertos parias (Heine, Benjamin, Kafka, Chaplin) aunque realiza matices entre cada uno de ellos, justamente evocando la singularidad de cada uno como paria. El cuarto aspecto no es de veneración sino de condena, el paria es también quien se desatiende del mundo y tiene una posición de comodidad, ya que no se hace cargo, siquiera del hecho de lo que lo excluyan. El encanto y la simpatía que despiertan no debe hacernos olvidar el hecho de que «los parias de este mundo disfrutan el gran privilegio de no soportar la carga de cuidar el mundo».¹²¹ En la vereda opuesta a esta desatención, los individuos que forman parte de los acontecimientos de autoridad serían los que logran asumir esa carga y al mismo tiempo consiguen hacerla ligera, llevadera. Hay una diferencia sustancial entre vivir en los márgenes del mundo y vivir al margen de él.

El quinto sentido vuelve a introducir valoraciones positivas en aquellos, como Rahel Varnhagen, que asumen su destino, al menos individualmente. «Sólo

¹²¹ Arendt, H.; “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, *op. cit.*, pág. 24. Véase al respecto, Sánchez Muñoz, Cristina; “Pensando en Hannah Arendt”, núm. 29, (2003), *Cuadernos de Alzate*, págs. 131-150. Sobre todo págs. 148-150.

tiene un destino aquél que sabe qué destino tiene y puede contarlo (...) Rahel no vive en ninguna tradición establecida, no tiene en el mundo un lugar que le garantice la permanencia, y por eso tiene que andar una y otra vez el camino que conduce a la historia, sólo accesible después de vivir lo que ha vivido.»¹²² Es en ese camino de comprensión que el paria se hace consciente y en esa consciencia que puede devenir límite del mundo y límite del yo.

Desde este enredo de posiciones enfrentadas respecto a la figura del paria, Manuel Cruz visualiza en la obra de Arendt un pasaje de lo descriptivo a lo teórico. El paria dejará de ser un modo de describir ciertos sujetos o buena parte de los judíos en la historia de Europa, para convertirse en «un lugar teórico, una mirada que no se incorpora al paisaje (o, wittgensteinianamente, un ojo que no forma parte del mundo), pero constituye -ordena- lo mirado, no únicamente para el conocimiento sino también para la vida.»¹²³ Para entender este pasaje habrá que comprender primero qué es para Arendt la acción humana.

* * * * *

¹²² Arendt, H.; *Rahel Varnhagen; vida de una mujer judía*, op. cit., pág. 137 y 152.

¹²³ Cruz, Manuel; “Hannah Arendt, pensadora del siglo”, en *La condición humana*, op. cit. pág. II.

7. La acción y el tiempo iniciático

Ante la implacable circularidad de la labor que posibilita la vida biológica, y ante la intrínseca linealidad de los medios y fines en toda fabricación humana, la acción es la capacidad humana de torcer el curso del tiempo. Y esa incisión en la temporalidad fue resumida por San Agustín: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. «Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie». La misma idea, pero en términos dramáticos, la puso Shakespeare en boca de Hamlet: *The time is out of joint: o cursed spite, that ever I was born to set it right!* «El tiempo está fuera de quicio. ¡Maldita suerte la mía, haber nacido para ponerlo en orden!». Respecto a esta frase Arendt fue inequívoca: «Lo que Hamlet dijo es siempre verdad»¹²⁴.

Si se leen las tres citas conjuntamente, se verá que el impulso de la acción a ingresar en la trama del tiempo, el entusiasmo de que se puede cambiar de algún modo el curso de los hechos, implica también asumir la responsabilidad de ese ingreso, justamente porque sacude la urdimbre de las relaciones humanas y las consecuencias de esos sacudones son siempre impredecibles. Es esta impredecibilidad, que no es lo mismo que inabarcable, la que hace necesario hacerse cargo del don de la natalidad; tomársela en serio, pegar el salto, salirse de la pura satisfacción de las necesidades o de la mera compasión de los sufrientes y cargarse el mundo al hombro. Mal que les pese a los escépticos. «Sin hombres dispuestos a hacerse cargo de lo que sucede, no hay modo de acceder al sentido»¹²⁵ Y al sentido se accede a través de los acontecimientos de autoridad. Mal que les pese a los defensores de la homogeneidad y la monotonía.

El parlamento de Hamlet es una inversión completa de las cuestiones de la intimidad que analizábamos recién. Si bien el personaje se compadece de sí, el problema está fuera, y lo que hay que poner en orden no son los laberintos del corazón sino el mundo y, en el mejor de los casos, confiar que si se pone en orden éste ayudará a resolver aquél. Se nació en y para el mundo. Pero en la referencia a sí mismo Hamlet nos muestra que sabe quién es, o, para ser más precisos, que sabe que es alguien, al menos se sabe uno de y frente a un tiempo desquiciado que hay que poner en orden. El hecho de que muchos lo hayan considerado loco

¹²⁴ Agustín, *De civitate Dei*, XII, 20; Shakespeare, William, *Hamlet*, Acto I, escena V. Arendt, H.; «Del desierto y los oasis, en *Revista de Occidente*, op. cit., pág. 102.

¹²⁵ Cruz, Manuel (coord.); *Acción Humana*, , Barcelona, Ariel, 1997, pág. 344.

es significativo en nuestro contexto: hace patente los riesgos que siempre tiene lanzarse a la acción, y las tribulaciones de Hamlet son un tesoro literario para hurgar en ello. Lo primero que se da cuenta el personaje es que la tarea no podrá hacerla solo: Horacio, un cómico y un clown serán fundamentales para la empresa de poner el tiempo en su sitio.

La acción humana tiene dos características esenciales sea como condición, sea en el momento que sucede: pluralidad y discurso. La labor y el trabajo pueden hacerse en soledad y en silencio o apenas emitiendo señales o gestos deícticos, mientras que es imposible concebir una acción humana sin ponerse de acuerdo con los otros a través del discurso donde se desvela, no sólo los propósitos y las razones, sino el quién de cada uno.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (...) La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distintos. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.¹²⁶

A través de la palabra y de la acción entramos en la trama del mundo y ese ingreso es como volver a nacer, nos da la posibilidad de comenzar algo siendo alguien. En *La condición humana*, Arendt se concentró sobre todo en la imprevisibilidad de este comienzo de cara al futuro; 30 años antes en su tesis doctoral, en el contexto religioso agustiniano, había apuntado al elemento del pasado inherente a este ingreso en el tiempo. «En la sociedad fundada en Adán, el hombre se ha hecho independiente del Creador, depende de otras personas, no de Dios. La raza humana, pues, se origina como tal en Adán y no en el Creador. Surge por generación y se relaciona con su origen sólo por la mediación de todas las demás generaciones. La comunidad de los hombres, fundada en su

¹²⁶ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 200. Es fundamental distinguir en la cita el primer uso de la palabra “necesidad” del segundo. Si bien en el original Arendt escribe *needs*, el primer uso refiere a las necesidades que implica el ámbito de la acción humana, mientras que el segundo refiere al ámbito de la labor humana, que en el original Arendt refiere como *necessity*. Está claro que no es el mismo sentido de la palabra necesidad el que lleva a una persona a saciar el hambre que el que lleva a fundar algo nuevo en el mundo. En el primer sentido no hay libertad y el segundo presupone libertad.

parentesco, es así una sociedad con los muertos y desde los muertos; o, en otras palabras, es una comunidad histórica»¹²⁷

Si la mediación de las generaciones hacia el pasado fuera cristalina probablemente no existiría la historia, o sería una disciplina completamente distinta de lo que conocemos; si la mediación de las generaciones hacia adelante fuera cristalina, la acción humana no tendría sentido e inclusive la existencia humana sería algo en absoluto diferente porque sabríamos lo que legamos al futuro, si es que legamos algo. Pero esta claro que esas dos mediaciones no son transparentes, ni evidentes, ni conclusivas. El tiempo está, siempre, fuera de quicio, y haremos bien en interpretar este desquiciamiento sin grandilocuencia, ponerlo en su sitio puede ser simplemente un gesto. La acción humana ingresa en los intersticios del tiempo tanto hacia atrás como para adelante, en busca de ese detalle, de ese guiño que puede cambiar toda la disposición de las cosas.

Ahora bien, la tradición, que es la mediación de las generaciones hacia el inabarcable pasado; y el augurio que es la mediación humana hacia el inconmensurable futuro, ¿no son desde los romanos los dos mojones sobre los que la autoridad acontece? Cuando los seres humanos, reunidos, a través de palabra y acto, entran a saco en el tiempo para cambiar su curso, fundar, ponerlo en su sitio, ¿no están propiciando un posible acontecimiento de autoridad? ¿Cómo explicar que Arendt, que está entre los pocos filósofos que se preguntó explícitamente qué es la autoridad como concepto; que se preocupó particularmente de diferenciarla del poder; que donde todos la veían asociada al liderazgo totalitario ella mostró que los totalitarismos eran la prueba de su ausencia; que en sus escritos demuestra que tenía clara la vinculación romana de *auctoritas* con la temporalidad y el acto de aumentar la fundación a la par con la novedad, de ingresar en la trama del tiempo y zurcirla; cómo explicar, decía, que ella jamás la mencione al momento de desentrañar la acción humana? Ni en *La condición humana*, ni en ninguno de los libros o artículos en los que refiere a la acción y al don de la natalidad, Arendt conecta ese ingreso en la urdimbre del tiempo con la autoridad. Sólo se me ocurre responder a una laguna de este tipo parafraseando la palabras que Arendt dedicó a Marx a propósito de su confusión entre labor y trabajo: semejante contradicción sólo se encuentra en pensadores de

¹²⁷ Arendt, H.; “El concepto de amor en San Agustín”, *op. cit.*, pág. 138 (subrayado mío).

primera categoría, porque esas incongruencias nos llevan directo al corazón de los problemas que se plantearon, revelan que anduvieron merodeando el meollo del asunto. Y este merodear alrededor del quid de la cuestión es el legado de los grandes pensadores de la historia para con los asuntos humanos que nos desvelan. Nada más. Nada menos.

Una vez que se descubre una incongruencia flagrante, y es digno de notar que para llegar a ella hay que penetrar y compenetrarse en la obra del autor y eso genera un tipo particular de amistad, uno queda con la misma sensación que tuvo Aristóteles respecto de Platón. «Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las Ideas».¹²⁸ Uno sigue pensando, desde una amistad que en cierto sentido se traiciona y en cierto sentido se homenajea mostrando los huecos del pensamiento legado. Este proceso, que uno puede rastrear a lo largo de la historia en diferentes ámbitos (Aristóteles-Platón; Einstein-Newton; Hegel-Marx; Piazzolla-Gardel) es un ejemplo del choque de generaciones que veíamos al inicio. En el caso que nos concierne, la inconsistencia de Arendt se ahonda a medida que uno pasa a través de las notas distintivas de la acción humana y las compara con aquellas de la autoridad en el sentido de su origen romano y la interpretación del término que se propone en estas páginas. Veamos.

«La acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras.»¹²⁹ Dada la pluralidad humana y el discurso en el que emerge el *quién* de cada cual y también se transforma, hay un momento que el grupo reunido decide lanzarse a la acción. Se podrían pensar aquí, aunque Arendt no da ejemplos y tenga en mente las revoluciones modernas, en “acciones mínimas” por nombrarlas de alguna manera, en ingresos en la trama del tiempo que podrían pasar desapercibidos a quien se concentra en las grandes corrientes de lo histórico.

Fundar un club deportivo; organizar el carnaval en un pequeño balneario; asociarse para abrir una panadería; poner en escena un espectáculo que mezcle distintas disciplinas artísticas; proponer al directorio del museo principal de la

¹²⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, cap. VI.

¹²⁹ Arendt, H.; *La condición Humana*, op. cit., pág. 214 (subrayado mío).

ciudad un plan de visita para niños y adolescentes recorriendo las exhibiciones en un orden diferente; abrir el concurso para un nuevo logo de cara a los festejos de una vieja institución del país; escribir el nuevo plan de estudios para la ciencias y las humanidades; aventurar un modo diferente de recolectar fondos para las víctimas de una catástrofe natural. En el momento de poner en práctica cualquiera de estos arbitrarios pero frecuentes ejemplos, se forzarán las limitaciones de las que habla Arendt en la cita. Habrá una ley que no permite construir en el lugar deseado, la ley podría ser derogada porque es vetusta y hacía años que nadie la recordaba; habrá reticentes a las nuevas ideas que habrá que convencer; habrá que rever algunos procedimientos y adaptarlos a un hecho que no se había previsto. Y así, venciendo fronteras, un día habrá un nuevo club de barrio, una nueva panadería donde antes hubo una farmacia, un espectáculo que no es ni de teatro, ni de circo, ni de danza; nuevas políticas de lo visual en algunos museos; nuevos modos de hacer llegar alimentos a las víctimas del terremoto, nuevas asignaturas para adquirir un saber;.... se habrán forzado las limitaciones previas, que eran a su vez cristalización de forcejos de las generaciones anteriores. Se habrán cruzado límites y algunos habrán visto ello como digno de los bárbaros.

La acción establece relaciones, tanto entre los seres humanos que deciden llevarla a cabo, como entre éstos y la trama en la que se insertan. Ahora bien, ¿no son las relaciones el suelo de donde podría emerger la autoridad? ¿Qué significa actuar concertadamente sino el establecimiento de algún tipo de jerarquía reconocida por el grupo que se lanza a la acción? Cuando los griegos se juntaban en la *polis*, o cuando los estudiantes del mayo francés querían llevar la imaginación al poder, o cuando hoy se junta un grupo de personas en la plaza para luchar por sus derechos, o se genera en Internet un foro de discusión sobre las políticas sociales del gobierno, o se propone en las redes sociales desestabilizar el régimen egipcio a través de acciones concretas, ¿no se desvela necesariamente entre ellos un orden legitimado por el hecho de que lo están fundando ellos mismos? ¿Y ese orden no contiene la posibilidad *in nuce* de la *auctoritas*?

Si para Arendt un problema clave del mundo moderno es la desaparición de la autoridad en su rol legitimador de la actividad política, como custodio del

consensus iuris y si, por otro lado, la actividad humana más excelsa es la acción, dada por el hecho de la natalidad, de la capacidad de comenzar una historia, ¿por qué no relacionar ambas cuestiones? Una hipótesis, por ejemplo, sería entender que la acción es al mismo tiempo revelación *contra* una autoridad y revelación *de* una autoridad. Quizás fue este el punto que Arendt desatendió, concentrándose más en diagnosticar la ausencia en la modernidad del concepto romano en vez de focalizarse en las reelaboraciones de aquel concepto que se daban efectivamente en la práctica política, al menos después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando el totalitarismo como política planetaria sin autoridad se mostró impracticable.

El problema entonces sería el enfrentamiento entre el acontecimiento de autoridad que traerían los que *comienzan* y la autoridad que está, digámoslo así, anclada en la trama, la que viene de los muertos, condensada en forma de tradición. Entre lo instituyente y lo instituido para decirlo en los términos de Castoriadis.¹³⁰ Cuando Arendt dice que los revolucionarios se volverán conservadores al día siguiente de la revolución, demuestra plena conciencia de este conflicto de autoridades, aunque ella nunca lo haya planteado en estos términos. La acción viene a insertar entre los que la llevan a cabo y entre éstos y la trama de la historia, una *auctoritas* que ya se cree legitimada por su propio ingreso en el escenario de la historia. A su vez, esta entrada en escena se enfrenta como tal a una autoridad establecida tradicionalmente que deberá presentar sus razones para considerarse más apta que la nueva. Este proceso dinámico e inagotable, es lo que hace de los asuntos humanos algo tan frágil y siempre en tensión. Si se coincide que la autoridad tiene que ver con los asuntos humanos, se haría bien en comenzar a verla con el prisma de la fragilidad, abandonando los lugares comunes que hacen de la autoridad un fenómeno de fuerza contundente e implacable. «La fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general, de todas las materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad (...) las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales no lo son contra la acción procedente de fuera. La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su

¹³⁰ Castoriadis, Cornelius; *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995.

tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad.»¹³¹

Lo que Arendt vio en la modernidad fue que el imperio de las necesidades en el ámbito social y la transformación de la política en administración, apagaban este proceso dinámico y generador de autoridad. Pero si uno se concentra en la concepción de la acción que ella misma plantea, el panorama cambia y el fenómeno se nos vuelve a aparecer en todo su potencial vinculador, que religa a la pluralidad humana con su condición y su historia. Ahora bien, si la política es ante todo acción y discurso, y es en esa interacción donde mora la posibilidad de la autoridad, ¿por qué Arendt descartó la persuasión en las relaciones de autoridad? ¿Cómo nacen las autoridades sino cuando los seres humanos hablan y actúan entre ellos y se convencen de realizar determinada actividad de cierta manera y no de otra? La eliminación que hace Arendt de los procesos persuasivos en la relaciones autoritarias, sólo tiene sentido si uno acepta el reino de los *éidos* platónicos, una realidad metafísica con una verdad evidente por sí misma sin necesidad de lenguaje; o una tradición tan sólida que se impone siempre a los recién llegados al mundo. Pero Arendt descarta también todas estas opciones.

Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía (...) Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo.¹³²

A pesar de esta declaración, Arendt siguió pensando la autoridad en los términos contra los que se enfrenta, es decir, en términos metafísicos, sólo así se explica que ella no haya incorporado en su concepción de la acción un modo de acaecimiento de autoridad y haya desvinculado a ésta de todo proceso de pluralidad y discurso. De toda comunicación en el sentido de Jaspers, que Arendt

¹³¹ Arendt, H.; *La condición Humana*, op. cit., pág. 214.

¹³² Arendt, H.; *La vida del espíritu*, op. cit., pág. 231.

resumió diciendo, «la comunicación, en contraposición a la discusión, no busca cerciorarse de la verdad mediante la superioridad de la argumentación».¹³³

A esto debe sumarse una cierta idealización del pasado. Como vimos en el capítulo 4, la *auctoritas* tuvo sus lagunas en la historia romana que Arendt omite. La obsesión de ella por mostrar que el hilo de la tradición se había roto le impidió ver que el hilo estuvo siempre deshilachado. Ni siquiera los aproximadamente 1.000 años que duró la Edad Media, donde se suponía que el hilo estaba sólidamente hilvanado bajo la custodia de la Iglesia, contiene las certezas tradicionales que Arendt le adosa. Nacen, lanzándose a la acción, quebrantando las fronteras del dogma, congregaciones que se arrojan una mejor interpretación del mensaje cristiano durante la época que Arendt veía una amalgama perfecta entre tradición y autoridad. Francisco de Asís sería el ejemplo más conocido, pero piénsese que la introducción de Aristóteles por parte del Islam a partir del siglo VII no habría hecho mella en la trama si estaba sólida como Arendt creía. Ni hubieran sido necesarios los concilios, que fueron 17 antes de la entrada en el Renacimiento. En pocas palabras, los totalitarismos no quebraron un hilo robusto sino un hilo tan frágil como los asuntos humanos que lo hilvanan y lo pasan de generación a generación.

La perplejidad se acrecienta cuando recordamos que Arendt siempre tuvo claro que autoridad y libertad no se enfrentaban sino que se acrecentaban en su fusión. Al momento de hablar de política, también fue precisa sobre el rol de la libertad que no es el *télos* sino la condición de que se pueda actuar concertadamente. «La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido.»¹³⁴ A contrapelo de las opiniones corrientes, Arendt apunta que la libertad no es el objetivo de la política sino la causa de que haya política. A contrapelo de su tiempo, mostró que la autoridad va en paralelo con la libertad. Aún así, no acopló ambas cuestiones, eliminó las cuestiones discursivas del fenómeno de la autoridad y no la vinculó al hecho fenomenológico del vivir juntos, que es sinónimo de decir organizados sin que ello elimine la libertad. Para Arendt, la autoridad, aunque política, era un concepto de la historia de las ideas

¹³³ Arendt, H.; *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno II [20], pág 44. Véase también, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., sobre todos págs, 225-231.

¹³⁴ Arendt, H.; “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág 231.

y no de la historia del mundo. Pero ella dice al mismo tiempo que la política *es* la condición de que haya mundo humano. Nunca resolvió este enredo.

Los acontecimientos de autoridad sólo son comprensibles si hay libertad, esto es, si es posible lo imprevisible, lo nuevo, la acción, el cambio. Es por ello que toda autoridad humana está también condenada a morir. El mismo don de natalidad que la hizo nacer la hará morir por la aparición de algo que ocupará su lugar. Es por esta condición milagrosa de natalidad humana, que la autoridad es ante todo un acontecimiento. «No todo hecho histórico es un acontecimiento (...) Arendt está lejos de aceptar el determinismo y la hipótesis de que en la historia hay procesos inevitables y mecánicos (...) cabría caracterizar al acontecimiento como lo que, tanto para los individuos como para las colectividades, emerge a título singular e imprevisto.»¹³⁵ Lo mismo, pero en palabras de un pensador francés contemporáneo, reza así: ante el enunciado: «"Este acontecimiento pertenece a la situación". Si es posible decidir, usando las reglas del conocimiento establecido, si esta oración es verdadera o falsa, entonces el llamado acontecimiento no es un acontecimiento».¹³⁶ O volviendo a Arendt: «el acontecimiento ilumina su propio pasado pero no puede deducirse del mismo»¹³⁷

A la incidencia de los sujetos en el marco de referencia la llama Arendt don de la natalidad. Este don porta consigo libertad pero requiere a su vez de una libertad contenida en la situación donde se inserta, no para deducir de ella el acontecimiento, a ese error apunta Badiou, sino para permitirle brotar. Esta es la condición que anulan los totalitarismos, dinamitan el suelo en el que el acontecimiento, imprevisiblemente, puede emerger. Para anular esta condición sólo es necesario una cosa: control total. Si se logra organizar una comunidad

¹³⁵ Birulés, F.; *Una herencia sin testamento...*, op. cit., pág. 170. Birulés cita en la definición de acontecimiento a Jacques Taminiaux y su artículo "Acontecimiento, mundo y juicio en Hannah Arendt" en Hilb, Claudia; *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

¹³⁶ Badiou, Alain; "Philosophy and truth" in *Badiou Infinite Thought*, Feltham, O. & Clemens, J. (trads. & eds.). London & New York: Continuum, 2006, págs. 43-51. Véase Camargo Ricardo; "Revolución, acontecimiento y teoría del acto: Arendt, Badiou y Žižek", núm. 144, (diciembre 2010), *Ideas y Valores*, págs.99-116. Badiou es crítico de la filosofía política de Arendt, sobre todo de su proyecto de fundar la política en el juicio del "espectador" kantiano que contempla la revolución. Badiou incrimina a Arendt no centrarse en "el militante". Véase al respecto, Rivera García, Antonio; "La última Hannah Arendt: ¿nueva filosofía política o nueva legitimación del parlamentarismo liberal?", que contrapone Arendt, Badiou y Leo Strauss, en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Congreso internacional : Murcia, octubre de 2009 Texto disponible en <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6271/6011>

¹³⁷ Conferencia de 1954 sobre "la naturaleza del totalitarismo" citado por Young Bruehl, E.; *Hannah Arendt*, op. cit., pág 276 y por Birulés, F.; *Una herencia...*, op. cit., pág. 34.

humana donde todo pueda ser reglado y nada escape a lo previamente pensado, entonces no habrá nuevo comienzo para la generación a cargo del mundo, todo será pura administración de las situaciones. La sentencia de Agustín sobre la natalidad se revelaría como falsa y podrían nacer seres humanos sin el don de los comienzos. Pero lo cierto es que la historia, de una parte llena de intentos de aniquilar esta capacidad de incidencia, de la otra parte no hace otra cosa que volver a darle la razón al autor de *La ciudad de Dios*. Y cada vez que esto sucede es porque un acontecimiento ha acaecido, algo que desborda lo previsto, que abre una grieta, que cambia la constelación de las cosas. El acontecimiento de la autoridad, un subconjunto de los acontecimientos en sentido amplio, tiene esta condición desbordante. Espuma, milagro, un término hinchado de política antes de devenir religioso.

Quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real, la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el sólo nacimiento de la Tierra es de una <improbabilidad infinita> Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro (...) La diferencia decisiva entre las <improbabilidades infinitas> en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] en el ámbito de los asuntos humanos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción (...) El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo- que ya estaba antes y continuará después- es él mismo un nuevo comienzo.¹³⁸

Badiou da todavía un paso más y afirma, «llegué entonces a la convicción de que se puede devenir sujeto, a partir del momento en que uno es llevado más allá de sí mismo por el poder del acontecimiento.»¹³⁹ El *quién* de cada uno existiría sólo si el milagro del acontecimiento acaece, si no, habrá individuos que

¹³⁸ Arendt, H.; ¿*Qué es la política?*, op. cit., págs. 64-66.

¹³⁹ Alocución durante la presentación de *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003. Disponible: http://www.raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Badiou/Presentacion_de_la_edicion_en_castellano_del_Ser_y_eL_Acontecimiento.pdf

laboran y trabajan, que siguen la conducta, pero no habrá acción humana ni historia que contar. No es necesario llegar a un extremo como el de Badiou: la pluralidad humana que predispone el acontecimiento está formada por sujetos que ya son tributarios de un trayecto, que ya están desvelando el quién de cada uno desde el momento que están reunidos, antes incluso de que el impredecible acontecimiento acontezca. «El principio “soy” no es un enunciado fáctico: es un performativo que instituye un mundo al instituir su sujeto»¹⁴⁰.

La acción revela el yo de los actantes pero al mismo tiempo no habría acción sin un yo que previamente decide junto a otros actuar en el mundo. Visto desde otra óptica, el punto neurálgico con respecto al milagro del acontecimiento es que está formado por sujetos que tienen el don de comenzar una historia pero son al mismo tiempo los últimos en llegar a la Historia. «Somos, a la vez e indisolublemente, *recién* llegados y *últimos* en llegar. A esta dualidad responde la naturaleza paradójica de la autoridad: obligación heredada y bagaje para la acción que comienza».¹⁴¹

La particularidad del acontecimiento de la autoridad es entonces la densidad temporal que intenta resolver entre el “yo consigo mismo”, el “yo con los otros”, el “yo como nosotros”, y el “yo con la historia”. Del choque de la generación y cada uno de sus componentes con la historia hace surgir un lazo que no ata sino que desata, que abre posibilidades, que trae libertad y fue posible porque la organización de la comunidad contenía ya libertad. Cuando la principal biógrafa de Arendt, Elizabeth Young Bruehl, comenta que en Arendt «su alegato a favor del conservadurismo era un vehículo para el impulso revolucionario»¹⁴², apunta directamente a esta cuestión, “cargarse” la historia en el doble sentido, portarla en los hombros y llevársela por delante y hacia delante.

Cuando Arendt se sumergía en el pensamiento griego o en la experiencia romana, no estaba saciando curiosidades intelectuales, estaba desentrañando la convicción de que el milagro de la acción se inserta en un mundo que ya existe y que, solo conociéndolo en su profundidad temporal, podremos verdaderamente

¹⁴⁰ Thiebaut, *El yo poético...*, op. cit., pág. 11. Conviene recordar en este contexto los dos modelos lingüísticos que plantea Benveniste. En uno de ellos primero está la ciudad y luego el ciudadano (*pólis-polites*); en el segundo primero está el ciudadano y luego la ciudad (*civitas-civis*). Véase “Dos modelos lingüísticos de la ciudad” en *Problemas de lingüística general*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1979 Tomo II, pág. 274 y ss.

¹⁴¹ Revault d'Allones, M.; *El poder de los comienzos...*; op cit., pág.253.

¹⁴² Young Bruehl, E.; *Hannah Arendt, una biografía*, op. cit., pág. 403.

transformarlo. «Historia y destino: sólo hay historia porque lo hecho por nosotros se convierte en misión (destino) para otros. Y en cuanto nosotros somos una espontaneidad que nunca cesa, también lo que nosotros hacemos se nos convierte en destino.»¹⁴³ Cuando acaece un acontecimiento de autoridad, acaece el sentido del tiempo, de una historia dentro de la Historia, se abre un destino.

¿Y cuándo acaece la autoridad? No lo sabemos, por eso es un acontecimiento. ¿Pero ha acaecido alguna vez? Sí, incontables veces, es probable que cada cual atesore estos acontecimientos y el pudor en este atesoramiento es un modo de mantenerlos en la memoria. Existiría la posibilidad, hasta donde sé jamás llevada a cabo en estos términos, de contabilizar la duración que han tenido los centelleantes acaecimientos de *acutoritas*. Dicho con otras palabras, una vez acaecida la autoridad, de insertada en la trama de la historia como un sentido de la misma, esa inserción tendrá una duración determinada. ¿Cuánto puede “durar” esta duración? ¿Puede permanecer en el tiempo el momento fulgurante de la autoridad? ¿Sobre qué descansa ese mantenimiento? ¿Y esa duración sigue siendo acontecimiento de autoridad o es *evocación* del acontecimiento? Para responder a ello tendremos que volver sobre el *homo faber* en una de sus modalidades, aunque al mismo tiempo sigamos hablando de acción humana y de política.

* * * * *

¹⁴³ Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno III [15], pág 65.

8. El trabajo del artista y la autoridad

La conexión del acontecimiento de la autoridad con la acción política introduce un problema que nos acompaña desde el inicio: es tan importante fundar como preservar lo fundado. Arendt se preocupó específicamente de este segundo fenómeno que vio encarnado paradigmáticamente en el senado romano y en los padres fundadores de Estados Unidos. Pero esta tesis defiende la hipótesis de que la autoridad se encuentra también en el primero, en el hecho político de actuar en el mundo iniciando procesos. Ahora bien, la propia Arendt podría rebatir esto apelando a que los actores que se lanzan a la trama nunca están en posesión del significado de sus acciones. La capacidad para la acción concertada se introduce en el tiempo pero vuelve a éste impredecible porque se desconoce el efecto de su ingreso, el alcance final de su incidencia. Si en este contexto se pretende hablar de autoridad, diría Arendt, se la tendría que ubicar después, cuando la acción ha acabado y llega el momento de narrarla, de contar su peripecia. «Los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría.»¹⁴⁴

El valor heurístico de Arendt vuelve a plantear algunas incongruencias ya que la reflexión sobre el sentido de la acción nos devuelve a la soledad del trabajador, en este caso artista, cuando Arendt estaba planteando justamente la pluralidad y el discurso como el modo humano por excelencia para incidir en la trama. El espacio público permite la aparición para que los hombres en plural actúen, pero esa acción no permanecería si al final no deviene una cosa tangible: poema, relato, cuadro, representación, canción, monumento. Cualquiera de ellos es un objeto más del mundo producto del solitario trabajo, y portaría dentro de sí la condensación del tiempo de la acción, como la mesa condensa el tiempo que le llevó al carpintero fabricarla.

Arendt es equívoca, porque si de un lado afirma esto, del otro lado define también lo artístico como ámbito de la narratividad, un modo de discurso que bien puede sólo dejar rastro en la memoria de quienes lo escucharon y ningún

¹⁴⁴ Arendt, H.; *La condición Humana*, op. cit., pág. 191.

objeto en el mundo. Su obsesión por la palabra poética no se relaciona necesariamente con los objetos del *homo faber* que llamamos artista. En efecto, el capítulo dedicado a la acción en *La condición humana* comienza con una frase de Dinesen que reza: «Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas». En esta línea, lo importante no es el artista como trabajador sino la adquisición de una cierta capacidad narrativa independiente de las actividades a la que esa persona dedica su días. Si no sonara tan azucarada la frase, debería decirse que habría que buscar el artista que hay en cada uno, en el sentido de saber contar y contarse la vida. Pero una vez más, para adquirir este saber necesitamos de la pluralidad y no de la soledad, de un ámbito plural donde contar las hazañas de cada uno, por mínimas que sean. Arendt no lo plantea en estos términos, pero da algunos indicios:

En la acción se pone de manifiesto que sólo somos vistos por mortales cuya memoria muere con ellos. Ahí radica el origen de la poesía como memoria eterna (...) La memoria en sí misma no basta; tiene que transformarse en algo producido. La polis “sustituye” a la poesía: produce un espacio que como tal es permanente.

La voz de los poetas nos concierne a todos, no sólo a los críticos y eruditos; nos concierne en nuestras vidas privadas y también en tanto que somos ciudadanos.

El mundo está lleno de historias, de hechos y de ocurrencias, de sucesos extraños que sólo aguardan a ser contados (...) no hay que crear la ficción sino aceptar lo que la vida te da, demuestra que estás a la altura de todo recordándolo y analizándolo, repitiéndolo en tu imaginación, esta es la forma de mantenerse con vida»¹⁴⁵

Estos ejemplos abonan la idea de que lo artístico, lejos de ser un espacio reservado a los estetas, es un lugar políticamente clave, donde un sentido de la estructura temporal puede ser revelado a cada uno de los actores en su singularidad. La política se hace en el mundo y hace mundo, éste es su escenario pero sobre todo su lugar de ensayos, donde se gesta desde el principio justamente en la pluralidad y el discurso. Las sesiones parlamentarias, o la espontánea organización de las personas en un evento público, o las reuniones de los vecinos para resolver un problema en el funcionamiento del edificio, son prueba de este escenario donde ensayo y actuación se vuelven una y la misma

¹⁴⁵ Arendt, H.; primera cita del *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XX [10], pág 469. Segunda cita de “Bertolt Brecht” y tercera cita de “Isak Dinesen”, ambos en *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit. pág. 220 y 105. Véase también la carta que Arendt le escribió a Mary McCarthy el 28 de mayo de 1971, en *Entre amigas*, op. cit., págs. 439-444.

cosa. En política el lugar de prueba y el escenario coinciden. El arte, por el contrario, termina realizándose en el mundo (el libro se vende, la canción se escucha, la pintura se contempla, el teatro se representa, el momuneto se erige, la narración se cuenta) pero existió antes de llegar allí. Llega a nosotros porque nació tiempo atrás. El arte nace ya viejo al espacio público y esa vejez, que es justamente tiempo condensado, podría interpretarse como una fuente posible de *auctoritas*, de vinculación con el mundo, de crear lazo para el vivir-juntos a través de su profundidad temporal.

«El último individuo que queda en la sociedad de masas parece ser el artista (...) nuestro interés en el artista no se basa en su individualismo subjetivo, sino en el hecho de que sea el productor auténtico de esos objetos que todas las civilizaciones dejan tras sí como la quintaesencia y el testimonio duradero del espíritu que las animó.»¹⁴⁶ Nótese que la profundidad temporal es doble: de un lado aquella que contiene el artista porque hilvana la historia con la trama, y del otro la profundidad propia de los objetos artísticos, que suman a su materialidad el tiempo humano condensado y contenido, a la espera de alguien que lo libere. Respecto a la primera profundidad, que es la que más nos interesa aquí, la persona que repitiendo en la imaginación lo sucedido hilvana así una narración de sí misma, tendría esta capacidad artística que da profundidad temporal y aleja la banalidad. No es un patrimonio exclusivo del artista profesional. Si sigue esta línea argumental se cae todo el edificio teórico de Arendt.

Como vimos, su obra puede resumirse globalmente como un preciso intento por distinguir: totalitarismo de dictadura; labor de trabajo y de acción, revolución francesa de revolución norteamericana; pensamiento de voluntad y de juicio; los griegos de los romanos; los filósofos de los políticos; los parias conscientes de los advenedizos; el espectador del actor; el poder de la autoridad. Pero a la par que uno comprende cada una de estas distinciones, asoma un instante en que se dinamitan todas ellas, como si el momento de sentido las trascendiera y las suspendiera. Ese instante está vinculado a la experiencia artística. En ella se confunde lo público y lo privado, la pluralidad con la soledad, el tiempo con el espacio, el pensamiento con el acto, el actor con el espectador, se

¹⁴⁶ Arendt, H.; “La crisis en la cultura, su significado político y social, en *Entre el Pasado y el Futuro*, op. cit., pág. 308. Para el tema de la narración en Arendt y su vínculo con la acción véase el capítulo 2 de *El espacio de la política*, de Cristina Sánchez Muñoz, op cit., págs. 57-82.

desploman todas las diferenciaciones a las que Arendt al mismo tiempo se aferra en cada una de sus obras.

Por ejemplo, los vericuetos del corazón, que ella se encarga una y otra vez de recordarnos que son apolíticos e impiden propiamente la política, se vuelven a introducir desde el gesto artístico en el mundo plural de los hombres. Arendt, incongruente con sus propias distinciones, acude una y otra vez a los poetas en busca del sentido que va más allá, del tiempo fuera del tiempo que he caracterizado como momento de autoridad. En la misma línea apunta uno de sus estudiosos, «*she regarded poets as having not just an exceptional gift, a “divine Gift”, but, by virtue of this gift, a kind of authority that holds true for everyone.*»¹⁴⁷ En abril de 1955, escribió en su *Diario* tres ideas sueltas, una enseguida de la otra:

El sufrimiento soportado pasará al recuerdo, quiere la duración; para la acción o el pensamiento el escribir sobre esto es como un pensar recordando. Aquiles necesita a Homero, pero Ulises narra su historia en la corte del rey de los feacios y la escucha. Comienza a llorar, se compadece de sí mismo y se libera del sufrimiento.

Compasión y escritura en Rousseau: la liberación del sufrimiento mediante la compasión, de donde surge la poesía.

Cuando ponemos en movimiento la com-pasión, nos desprendemos del sufrimiento. Ése es el misterio de la catarsis. La catarsis borra el sufrimiento (las pasiones), libera de ellas, y por eso es una institución política.¹⁴⁸

Es evidente la contradicción entre esta visión de Rousseau, como escritor que predispone la catarsis, siendo ésta una institución política, y la visión que Arendt realiza del ginebrino en *La condición humana*, y *Sobre la revolución*. El arte sería entonces un lugar privilegiado para suturar los sufrimientos humanos pero no tanto desde un punto vista psicológico sino más bien político, hilvanando y compartiendo heridas no por mor de ellas mismas sino por el hecho de vivir juntos. De ahí la institucionalidad de la catarsis, cuya importancia no sería sacar a flote sentimientos íntimos sino que en el proceso de remoción nos religamos con el mundo, con nuestro estar junto a otros en él. En otras palabras, su importancia sería política, su acierto ser acaecimiento de autoridad. ¿Es posible prever el acierto? No, de ahí cierta incomodidad que siempre hubo entre arte y política. De

¹⁴⁷ Pachet, Pierre; “The Authority of Poets in a World without Authority”, vol. 74, número 3, (2007), *Social Research*, págs. 931-940, pág. 931. El artículo de Pachet aborda la cuestión biográfica de cómo Arendt encontró en la poesía una forma de autoridad que no encontraba en ninguna otra manifestación humana y que le ayuda a vivir en el mundo.

¹⁴⁸ Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XXI [31], pág. 511, (subrayado en el original).

ahí que Platón en su ciudad ideal haya preferido expulsar a los artistas, no sin antes coronarlos (*La República*, Libro III, 398b). Y si bien aquí podemos hablar de un don divino de los poetas para lograr este enlazamiento, sería conveniente desde el punto de vista político concentrarse en la capacidad humana de narratividad más que en el don.

«Una de las características del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí. La apropiación de la identidad del personaje ficticio que lleva a cabo el lector es el vehículo privilegiado de esa interpretación.»¹⁴⁹ Ricoeur se concentra en la lectura pero lo dicho vale para la música, el teatro, el cine, la experiencia artística como tal, que confunde vida y ficción, y las alimenta mutuamente. En el arte se intenta revivir los acontecimientos, salvarlos del olvido y de su fugacidad inherentes *qua* acontecimiento. Claro que aquí el acontecimiento también puede referir a las tribulaciones de *alguien* y no a un hecho político en cuanto tal, pero en cualquier caso, la evocación (narración, poema, cuadro, música, etc.) generará un hecho fundante en el mundo, algo a lo que se volverá una y otra vez en busca del *augere*, del aumento de la fundación. Y cada vez que se retorne a ella el relato será reescrito y reinterpretado. Como cada *Romeo y Julieta* que se vuelve a representar, aumentando el hecho fundante de la obra de Shakespeare.

El aspecto político de esto es triple: el conocimiento de uno mismo que llamamos identidad requiere de los otros y esta alteridad encuentra un espacio privilegiado en lo narrativo y artístico; segundo, la ficción y la vida está unidas por la moralidad; por último, lo catártico purga y reconcilia a los hombres con el ámbito de la acción. Resumamos cada uno de estos tres puntos para conectarlos con el asunto específico de la autoridad.

Respecto a la cuestión de la identidad narrativa es menester recordar que la narratividad no resuelve la identidad, antes bien la significa y problematiza. Desde un registro diferente lo planteaba Hume: «La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni

¹⁴⁹ Ricoeur, Paul; *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, pág 227.

identidad a lo largo de momentos diferentes...¹⁵⁰. Con respecto a esta característica del yo, Ricoeur apunta a la cuestión de la agencia, de incidir en el mundo para configurarse como agente. Dicho en pocas palabras, no se parte de la identidad sino que se arriba a ella en el contacto con los demás y con el mundo, incluido en él los objetos artísticos. La performatividad del que se lanza a la acción no es necesariamente narrativa. «El tiempo narrado aparece de ese modo como una especie de puente, constantemente levantado en la vida práctica de los hombres, por encima de la brecha entre la temporalidad dependiente de la mundaneidad (*mismidad*) y la temporalidad arraigada en la estructura del cuidado del ser en proyecto (*ipseidad*)¹⁵¹.

El ámbito de la acción revela una identidad pero ésta será genuina si se encuentra fuera de sí, mediada por la alteridad. La narratividad es el terreno de esta operación paradójica donde uno se descubre como ser espontáneo en la medida que se desborda y se descubre inasible. Es el don de los comienzos y la limitación del nombre.

Si el nombre es la cosa; si un nombre es en nosotros el concepto de toda cosa fuera de nosotros; y sin nombre se carece del concepto, y la cosa está en nosotros ciega, no diferenciada y no definida; pues bien, este que llevé entre los hombres grábelo cada uno, a modo de inscripción funeraria, en la frente de esa imagen con la que aparecí ante ellos, y lo deje en paz y no hable más de él. Un nombre no es más que eso, una inscripción funeraria. Adecuada para los muertos. Para quien ha concluido. Pero la vida no concluye. Y no sabe de nombres. Este árbol, trémulo de hálito de hojas nuevas. Soy este árbol. Árbol, nube; mañana libro o viento: el libro que leo, el viento que bebo. Totalmente fuera, vagabundo.¹⁵²

¹⁵⁰ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte IV, Sección VI. Retornando sobre Ricoeur, debe recordarse la importancia que tiene en su obra la cuestión de la escritura y el texto como ámbito de identidad. No profundizaremos aquí en ello pero es interesante apuntar que la lectura y la escritura son desde la invención de la imprenta lugares privilegiados y crecientemente masivos para la construcción de la identidad. Históricamente el hecho de leer o escribir era interpretado como una detención en el caos de la cotidianidad y un suceso de *posesión* del tiempo. Recuérdese que hasta el siglo XIX se leía baja la luz de la vela. En ella *se ve* el paso del tiempo, a diferencia de una bombilla eléctrica donde esta concientización desaparece. En la misma línea, el gabinete literario, un lugar específico para leer dentro del hogar, generaba un espacio para propiciar que brotara el *tempo* de la lectura donde el individuo se reconocía y se medía. Hoy habría que analizar este tipo de prácticas en relación a la televisión y la cultura digital como constructores de identidad.

¹⁵¹ Casarotti, Eduardo; *Paul Ricoeur, una antropología del hombre capaz*, Córdoba, editorial Universidad Católica, 2008, pág. 359.

¹⁵² Pirandello, Luigi; *Uno, ninguno, cien mil*, Barcelona, Acantilado, 2004, pág. 222. Un recorrido filosófico en relación al tema del nombrar y sus aporías respecto a la identidad y la autonomía, se encuentra en *Historia del nombrar: dos episodios de la subjetividad moderna* de Carlos Thiebaut, Madrid, Visor, 1990. También aquí el arte es clave en la construcción de identidad: los dos modelos de subjetividad se analizan a partir de *El sueño de Jacob* de Ribera y *El perro semihundido* de Goya.

Un lugar privilegiado para analizar el puente entre el mundo y el yo es la figura del héroe, que lejos de los superpoderes a los que nos acostumbró el cine de acción, es aquel de quien se puede contar una historia porque se insertó en la trama. Aquel capaz de biografía. El valor de heroicidad no estriba en los logros del héroe sino en el hecho mismo de haberse lanzado a la acción junto a otros descubriendo su *quién* es. Para este lanzamiento no se requieren cualidades sobrenaturales sino condiciones dadas o creadas de libertad. De hecho, Arendt encontrará paradigmáticamente esta operación narrativa y heroica en la literatura de Kafka y el cine de Chaplin. Personajes que son todo lo contrario de la grandilocuencia y la espectacularidad, que viven en el margen de la realidad sin estar jamás al margen de ella; todo lo contrario, entregando desde allí el sentido.¹⁵³ En estos textos arendtianos se perfila, partiendo de los ejemplos literarios, la figura teórica del paria consciente que, en la conciencia de su narratividad, encuentra el modo de habitar el mundo o de denunciar su falta de hospitalidad. En un caso o en otro, se entra a saco en la trama.

(Una pequeña desviación temática para tornar aquí sobre la figura del paria que veíamos página atrás: el apátrida es aquel que pierde esta posibilidad de “entrar a saco” en la trama porque se queda literalmente sin trama, sin mundo. Arendt lo analiza detenidamente en el capítulo nueve de *Los orígenes del totalitarismo*, partiendo de las reflexiones de Edmund Burke sobre la Revolución Francesa. En efecto, lo que sucedió fue que los derechos inalienables del hombre resultaron totalmente inútiles para los encerrados en los campos de exterminio totalitario, los apátridas y los refugiados. Al perder su estatus político concreto, desaparecieron con él sus derechos que se suponían innatos e inalienables. Justamente lo que había predicho Burke cuando irónicamente establecía que era más práctico reclamar los “derechos de un inglés” que los “derechos inalienables del ser humano”. Los apátridas quedaron así sin posibilidad de incidencia alguna y, en una paradoja desgarradora, se ubicaron en el mismo estatus que el hombre masa que sigue banalmente la conducta social: ambos perdieron el mundo;

¹⁵³ Véase *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 61-74 y 89-109, traducción de R.S. Carbó. La noción de héroe en relación al clown la trato específicamente en el libro *Daniele Finzi Pasca: teatro de la caricia*, Montevideo, FPH, 2009, capítulo 1. Un recorrido de la figura del héroe desde la perspectiva de la mitología y el psicoanálisis puede verse en Joseph Campbell *El héroe de las mil caras*, Ciudad de México, FCE, 1972.

ambos quedaron sin posibilidad de acceder a los acontecimientos de autoridad.¹⁵⁴)

No es casualidad que los ejemplos de identidad narrativa vengan del ámbito artístico, porque es el lugar privilegiado de extrañamiento y vinculación al mundo. Pero hay que recordar aquí, siguiendo a Ricoeur, que «el relato forma parte de la vida antes de exiliarse de la vida en la escritura; vuelve a la vida según los múltiples caminos de la apropiación». El acento está en la pluralidad del vivir juntos construyendo identidad, no en el arte. La explicación de esta sentencia se encuentra en el mismo texto: «La operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke considera contrarias entre sí: la identidad y la diversidad.»¹⁵⁵

Aquí lo diverso no es sólo la alteridad sino también el hecho de encajar la historia de uno (*story*) en la historia (*history*) que es siempre distinta de la primera. Refiriendo específicamente al ámbito de la escritura, Thiebaut lo expresa así: «el texto literario, sus tropos o sus ambigüedades, es sólo un ejemplo derivado y perturbado de aquellas relaciones del sujeto con el mundo (...) sería torpe olvidar o ser ciego a las aporías y ambigüedades de las obras literarias, pero tal vez no deban ser atribuidas al sujeto en solitario ni prioritariamente: obedecen también, y más bien, a la dificultad del decir algo del mundo (del decirse algo en el mundo significativamente)».¹⁵⁶ Este “significativamente” refiere a la moralidad, el elemento que unifica ficción y vida, espectador y actor, sujeto y comunidad. El acento queda desplazado del deleite contemplativo de la ficción hacia el hecho político de que, aún en la fruición ante lo artístico, estamos evaluando modos de agencia en el mundo.

¹⁵⁴ Para ahondar en este aspecto véase, Lafer, Celso; *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*; Ciudad de México, FCE, 1994. En especial la página 184 y ss. donde Lafer analiza cómo la Corte Suprema de EEUU acudió a los argumentos de Arendt para establecer que no se podía castigar a un ciudadano con la privación de la ciudadanía. Un enfoque teórico de la posición arendtiana y su cercanía con la noción de “nuda vida” y “estado de excepción” en Agamben puede verse, de Graciela Brunet, “Giorgio Agamben, lector de Hannah Arendt”, año V, núm.16, (2007), *Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, págs. 99-114.

¹⁵⁵ Ricoeur, Paul; *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, págs 166 y 144.

¹⁵⁶ Thiebaut, Carlos; “Las intenciones de la ficción” en *Teorías de la interpretación; ensayos sobre filosofía, arte y literatura*; María Herrera (coord.), ciudad de México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1998, págs. 41 y 42 (subrayado mío).

Es cierto que el placer que experimentamos en seguir el destino de los personajes implica que suspendamos cualquier juicio moral real, al mismo tiempo que dejamos en suspenso la acción efectiva. Pero, en el recinto irreal de la ficción, no dejamos de explorar nuevos modos de evaluar las acciones y personajes. La experiencia de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y el mal. <Transvaluar>, incluso devaluar, es también evaluar. El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas de la ficción.¹⁵⁷

La misma idea pero sin apelar al ámbito de la ficción es expresada por Ricoeur así:

Las maneras <externas>, <abiertas>, de tener en cuenta el comportamiento de los otros agentes se encuentran en las intersecciones escalonadas del conflicto a la cooperación, pasando por la competición. La interacción se convierte en una relación <interna> -interiorizada-, por ejemplo en la relación de aprendizaje reabsorbida poco a poco en la competencia adquirida; así, se puede jugar solo, enjardinar solo, aun más, realizar solo una investigación en el laboratorio, en la biblioteca o en la oficina; pero las reglas constitutivas de tales prácticas vienen desde mucho más lejos que el ejecutante solitario; la práctica de una habilidad, de un oficio, de un juego, de un arte, se aprende de algún otro; y el aprendizaje y el entrenamiento descansan en tradiciones que pueden ser transgredidas ciertamente, pero que debe ser asumidas antes¹⁵⁸.

La alteridad de los otros con la que convivimos, la historia que se impone en forma de tradición, los personajes de la ficción que contemplamos, son todo vehículos para la construcción de la identidad y no impedimentos para la emergencia de la misma. Pero para esta vehiculación es necesario poder asumir y asumirse en la trama. La pregunta ¿quién soy? es también preguntarse ¿quién dice? ¿a quién oigo? Cuando al inicio establecimos cuatro niveles de complejidad en el tema de la autoridad (la de la tradición, la del sujeto, la de la relación sujeto-coetáneos, el acontecimiento mismo de autoridad) anunciábamos la importancia política del ámbito artístico como espacio para visualizar estos entrecruzamientos y tensiones. La pregunta que dejamos planteada en el último apartado sobre el acontecimiento de la autoridad y su evocación puede ahora articularse de una nueva manera: el terreno de lo artístico y de la narratividad son el ámbito privilegiado de evocación de los momentos de autoridad que se dan en el terreno

¹⁵⁷ Ricoeur; Paul, *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, pág. 167.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pág. 157 (subrayado mío). La asunción y la trasgresión refieren siempre a la trama, definida por Ricoeur como la totalidad inteligible de circunstancias, fines interacciones, y resultados deseados o no. Véase al respecto: *Tiempo y Narración*, Tomo I, “Configuración del tiempo en el relato histórico”, Madrid, Cristiandad, 1987, pág. 245 y ss.

de la convivencia humana (ya sean eminentemente políticos, ya sean del ámbito del pensamiento). Pero lo que sucede y ha sucedido históricamente es que la invocación misma de esos momentos puede convertirse también en autoridad. Esa es la cuestión de la tradición a la que refiere la última cita de Ricoeur.

De este modo, la cuestión queda duplicada en dos instancias, el acaecimiento de sentido de una autoridad de un lado, y la evocación de ese acaecimiento por otro que podría a su vez portar nuevamente la autoridad. Y todavía más: a diferencia de la primera instancia, la segunda genera una historia propia. Independientemente de las discusiones teóricas sobre el canon, el arte es ése espacio de evocación de autoridad y los clásicos son justamente los que trascienden su tiempo porque generan *auctoritas* con nosotros. Porque crean lazo. Quien haya leído el Quijote se encontrará quijotes a lo largo de su vida y quizá él mismo se interprete como caballero andante. Y si leyó a Kafka, quizás vea que la autoridad estaba más del lado Sancho Panza.¹⁵⁹ Esas instancias de sentido, que no vienen dada por la mera tradición sino por el enlace de ella con quien la asume, abonarán los acaecimientos de autoridad que, recordémoslo, serán siempre impredecibles y desbordantes, sacudirán la trama. Se puede tener la expectativa, mas no la certeza.

Lo mismo sucede con la catarsis, no sabemos cuando arriba y si lo supiéramos de antemano no sería catarsis. Algo de ello quiso decirle Heidegger a Arendt cuando le escribió el 8 de febrero de 1950: «Lo esencial siempre ocurre de modo súbito. En nuestra lengua, rayo (*Blitz*) quiere decir mirada (*Blick*). Pero lo súbito requiere, tanto en lo bueno como en lo malo, de un largo tiempo de gestación.» El 19 de marzo del mismo año, mientras escuchaba el segundo movimiento del 3er Concierto de Brandenburgo de Bach, volvió a escribirle sobre el tema: «Qué hermosa es esa comprensión que prende de forma inmediata, que es casi tácita y que viene de una afinidad proveniente de lejos, fundada

¹⁵⁹ “Con el correr del tiempo, Sancho Panza, que por otra parte, jamás se vanaglorió de ello, consiguió mediante la composición de una gran cantidad de cuentos de caballeros andantes y de bandoleros, escritos durante los atardeceres y las noches, separar a tal punto de sí a su demonio, a quién luego llamó Don Quijote, que éste se lanzó incontinentemente a las más locas aventuras; sin embargo, y por falta de un objeto preestablecido, que justamente hubiera debido ser Sancho Panza, hombre libre, siguió de manera imperturbable, tal vez en razón de un cierto sentido del compromiso, a Don Quijote en sus andanzas, y obtuvo con ello un grande y útil solaz hasta su muerte.”

El texto “La verdad sobre Sancho Panza” estaba entre los papeles escritos por Franz Kafka que luego de su muerte y contra su última voluntad, publicó su amigo Max Brod. Véase *La muralla china: cuentos, relatos y otros escritos*, Buenos Aires, Emecé, 1953, pág. 80.

tempranamente y no sacudida por el mal y la confusión.»¹⁶⁰

Cito ambos fragmentos porque en ellos se visualizan los dos elementos claves que comparten autoridad y catarsis: lo fulgurante con lo evocativo, ese instante de fuera del tiempo que hace visible el sentido de una estructura temporal que siempre es densa, que se hace presente sin ser nunca presentista. Respecto al primero de los elementos, en relación al arte, Paul Valéry lo explicaba de este modo:

No tiene la poesía necesidad de anunciarse. Es un hecho, que es o no es. Debe producirse sin promesas, e introducirse tal cual, por sí sola, en el mundo de un espíritu, como sobreviene de repente el sonido puro. El sonido de repente se impone y se dilata, borra el babel caprichoso de las palabras humanas, ahuyenta ante sí el aéreo desorden de los ruidos en una sala viva, el crujido de las puertas y la sillas y el rumor del removerse accidental de las personas y las cosas con que se busca, como a tientas, el silencio.”¹⁶¹

Valéry habla poéticamente de la poesía, trata de recrear ese fulgor que al mismo tiempo se refiere evocándolo. En referencia justamente a la cuestión evocativa, pero reintroduciendo la dimensión política, podemos acudir a la reflexión de Octavio Paz: «revolución y poesía son tentativas por destruir este tiempo de ahora, el tiempo de la historia que es el de la historia de la desigualdad, para instaurar otro tiempo. Pero el tiempo de la poesía no es el de la revolución, el tiempo fechado de la razón crítica, el futuro de las utopías: es el tiempo de antes del tiempo, el de la <vida anterior> que reaparece en la mirada del niño, el tiempo sin fechas.»¹⁶² Más allá de la dicotomía entre ellas, poesía y política requiere hinchar la dimensión temporal, sacarla de una lógica cotidiana presentista, y son esos requerimientos de abrir el tiempo los que contienen autoridad y catarsis.

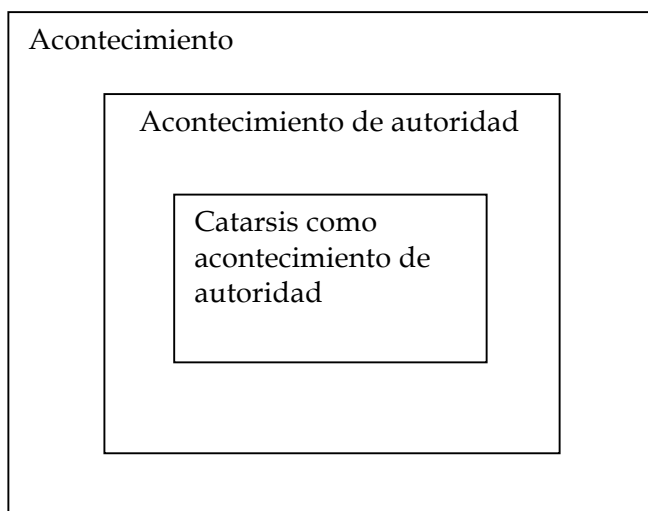
Recapitemos brevemente: los acontecimientos de autoridad son un subconjunto de la noción de acontecimiento en general; la catarsis es un subconjunto particular de los acontecimientos de autoridad que, en su centellante reminiscencia, trae consigo una purificación de las pasiones y ello tiene una

¹⁶⁰ Arendt, H., Heidegger, M; *Correspondencia 1925-1975*, op. cit., págs 70 y 85. La mención al concierto de Bach es del propio Heidegger en el encabezado de la carta, (subrayado mío).

¹⁶¹ Valéry, Paul; “Hontanares de Memoria” en *Piezas sobre el arte*, Madrid, La balsa de Medusa, Antonio Machado libros, 2005, op.cit., pág. 215.

¹⁶² Paz, Octavio; *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1987, pág. 71.

importancia política a la que debemos referir inmediatamente. Antes una ilustración indicativa de los tres fenómenos:



Si tuviéramos que resumir al máximo se podría decir: los acontecimientos generan un agujero en la trama; los acontecimientos de autoridad zurcen la trama, y la catarsis es un acontecimiento de autoridad que nos reconcilia con la trama a través de un proceso de purgación de las pasiones. En todos ello se pone en juego la estructura de la temporalidad.

El tiempo y la catarsis

La catarsis es un término que sólo aparece dos veces en toda la obra aristotélica, en el capítulo seis de la *Poética* y en el séptimo del libro VIII de la *Política*, donde la refiere a lo musical como ámbito que predispone la purificación a través de la melodía. Un aspecto clave en la primera referencia (19B24) es que lo importante para lo catártico no es tanto la narración como la acción dramática. «La tragedia es imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies de aderezos, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante temor y compasión lleva a cabo la purgación de tales afecciones»¹⁶³

¹⁶³ Aristóteles, *Poética*, 19b 24-26; versión de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2008, pág. 147. La literatura respecto a la catarsis aristotélica es inmensa y el término solo nos importa aquí en relación al momento de autoridad. Un panorama de las diversas interpretaciones puede consultarse en el *Diccionario de Estética* de Akal, Madrid, 1990, págs 246, 248 o en la “Introducción a la *Poética* de Arisóteles” de Juan David García Bacca, Ciudad de México, editores Mexicanos Unidos, 1985, págs. 43-61 y 116-120.

El ámbito de la dramatización, que puede a su vez deleitar con palabras pero requiere ante todo representación de un argumento (*plot*), logrará que el auditorio se identifique con los personajes y logre así purgar las pasiones. En este elemento imitador de la acción, Arendt encontrará el motivo por el cual el teatro es el arte político por excelencia ya que en él se encuentra en primer plano la relación de los hombres con los demás (el personaje con sus semejantes y la obra toda con los espectadores); en otras palabras, la teatralidad hace patente la pluralidad. El teatro es el intento de que la esfera política de la vida humana, o sea la acción y el discurso, pueda devenir arte. Y ese devenir introduce siempre una tensión entre la legitimación y el disenso, entre un teatro que nace del ámbito de la política pero la puede poner siempre en jaque y debe hacerlo si quiere mantener su elemento representativo.¹⁶⁴

Pero lo catártico, que es el epítome de la representación teatral, es un término que no tiene raíz en esta tensión con lo político sino en la experiencia médica y es probable que Aristóteles haya aprendido el término de su padre, doctor de la corte del Rey Amintas III de Macedonia, aunque también es factible que lo haya utilizado en sus textos sólo por analogía, sin referencia directa a la práctica curativa medicinal. En cualquier de los dos casos, la cuestión médica, como espero mostrar brevemente, no nos aleja del tema que nos ocupa aunque le agrega una capa más de complejidad.

En primer lugar debemos referir al diagnóstico, un término que a pesar de los incuestionables avances médicos a lo largo de los siglos, mantiene elementos idénticos desde Hipócrates. Lo primero que debe hacer un médico frente a un paciente es escucharlo. Y lo que hace el paciente es contar una historia, dicho esto sin rastro de poesía. El enfermo debe realizar una anamnesis para que el médico pueda curarlo. Cuanto más el paciente sepa hilvanar los sucesos que lo llevaron al consultorio, más efectiva será la tarea del médico, la catarsis. ¿Cuándo fue la primera vez que se despertó con dolor en la noche? ¿Qué comió ese día? ¿Hizo algún esfuerzo físico antes de sentir la puntada en la espalda? ¿Algo lo ha tenido

¹⁶⁴ Para una visualización de este aspecto en el caso concreto de la tragedia y la polis griega, véase Orsi, Rocío; *El saber del error: filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid, CSIC, Plaza y Valdés, 2007, págs 33-79. El auge de la tragedia coincide con la democracia de Pericles. Un aspecto interesante del texto de Orsi, es que las escenografías de las tragedias griegas representan habitualmente espacios intermedios entre lo público y lo privado, las puertas de los hogares, de los templos, o de los palacios. Estas fusiones de los espacios debilitan las diferenciaciones de Arendt en *La condición humana*.

turbado durante las últimas semanas y ha acelerado el ritmo cardíaco? De este diálogo toma el médico los elementos para construir un plan. Pero este proceso puede fallar y no es difícil imaginar o recordar esta experiencia. Se acumulan páginas en el historial, pruebas de orina, muestras de sangre, médicos y aprendices que tocan al paciente, le vuelven a preguntar, le piden un esfuerzo de memoria, un pariente que haya sufrido tal o cual síntoma y él no recuerda, una vacuna que podría haberse dado pero olvidó. De repente, uno de los tantos doctores, quizás el más desobediente a los protocolos, quizás el más atento a ellos, acierta el diagnóstico. Y funciona. Todo cambia. La salud no volvió aún al paciente, pero ya no se siente más enfermo. Ése instante es catártico y es un acontecimiento de autoridad, no hubiera sido posible sin rememoración narrada pero no se habría consumado sin un diagnóstico que ordena la disposición de todos los elementos en la trama. Y no se produjo tanto por un conocimiento profesional del doctor sino por un conocimiento que supo enlazarse con la historia de un paciente. Permítanme la ironía de citar a un médico para justificar esto: «la capacidad de hacer un diagnóstico escapa al análisis puramente racional».¹⁶⁵ Una vez más aquí nos topamos con los límites de los expertos.

El médico viajó hacia la frontera de su vida para asomarse a una vida ajena. Si el diagnóstico es un momento de autoridad no es porque porta una verdad profesional e indiscutible sino porque porta una comprensión atada al tiempo que, en este caso, sana. Pero como tal comprensión que es, falla y cambia. Hoy se prohíbe el té para las úlceras que se recetaba hace apenas 40 años.

Antes que nada no hacer daño. El médico debe ser ayudante de la Naturaleza, y no su maestro; debe ser *minister* y no *magíster naturae*. Los hipocráticos sabían que la crisis de una enfermedad viene acompañada de sudores, diarreas, vómitos, supuración, catarro, expectoración, hemorragias y flujos. Interpretaban estos síntomas como una prueba de que el organismo

¹⁶⁵ Szczeklik, Andrzej; *Catarsis: sobre el poder curativo de la naturaleza y del arte*, Barcelona, Acantilado, 2010, pág. 8. Szczeklik es un cardiólogo polaco especializado en temas pulmonares. Es miembro honorario de la *Royal College of Physicians* de Londres, de la *American Academy of Allergy Asthma and Immunology*, de la *European Academy of Allergy Clinical Immunology* y de la *International Society of Thrombosis Haemostasis*. Se graduó en 1961 en la Facultad de Medicina de Cracovia, donde reside y trabaja actualmente. Si Aristóteles se encarga de transpolar la experiencia médica a la artística, Szczeklik hace el movimiento contrario: muestra los elementos artísticos implícitos en la práctica médica. Un lugar ideal para analizar estos cruzamientos es la obra de Anton Chéjov, literato y médico al mismo tiempo, que dijo que toda su obra literaria era un intento por realizar un diagnóstico correcto de los personajes. Véase al respecto: Coop, John; *Doctor Chekhov: a Study in Literature and Medicine*, Isle of Wight, Cross Publishing, 1997.

dispone de fuerzas naturales purificadoras capaces de restablecer el equilibrio humoral que determina la salud.¹⁶⁶

Si analizamos el pasaje en términos arendtianos, buena parte de la tarea del médico tiene un parecido estructural con el ámbito de la labor, con un tipo de conexión entre el hombre y la naturaleza que permita un flujo entre ambas que no venga descompuesto. Pero lo cierto es que lo descomponemos y lo restituimos una y otra vez. «Los medios según los cuales Julio César se defendió contra enfermedades y jaquecas: largas caminatas, vida simple, permanencia continuada al aire libre.»¹⁶⁷

Cámbiese el sudor por la ansiedad; las diarreas por el temor; los vómitos por la risa; la supuración por el llanto; el catarro por la expectativa; las hemorragias por las carcajadas y los flujos por la conmiseración y habremos pasado a la catarsis en el terreno del arte. Pero es imperioso en este contexto una precisión: amén de su origen médico y curativo, la catarsis en su aspecto artístico-político no está referido a una enfermedad en sentido estricto. Esto se conecta con la reflexión anterior sobre el espacio público moderno que se hincha de necesidades y sufrimientos.¹⁶⁸ Si se introduce la catarsis en el ámbito de lo

¹⁶⁶ Szczeplik, A.; *Catarsis...*, op. cit., pág. 106. Esta visión de la medicina hipocrática dista de ser homogénea. Hay algunos médicos griegos que creían un error preguntarse ¿qué es la Naturaleza? o ¿qué es el hombre? para desde ahí inferir un diagnóstico. Véase al respecto, “Sobre la medicina antigua”, en *Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos, volumen I, 1983.

¹⁶⁷ Nietzsche, F; *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pág. 123.

¹⁶⁸ Me limito a un ejemplo concreto e inquietante El Manual Diagnóstico y Estadístico de Desórdenes Mentales (DSM por sus siglas en inglés) prepara su quinta edición, a publicarse en mayo de 2013. La próxima edición está causando una encendida polémica entre defensores y detractores del método y sus resultados. Todo indica que con las instrucciones del Manual en tres años la mayoría de los habitantes del planeta padecerán al menos un trastorno mental. Probablemente, los pocos que se consideren normales sufrirán tanto la extrañeza de ser normal que caerán inevitablemente en el saco de los enfermos. Así, una hipótesis nada descabellada es pensar que casi la totalidad de la humanidad estará mentalmente enferma a mediados de 2014 siguiendo las indicaciones del DSM.

El primer Manual se escribió en 1952 e incluía 100 desajustes mentales catalogados en 129 páginas. El cuarto Manual es de 1994 e incluye casi 300 desplegadas en 900 páginas. ¿Cómo explicar que en apenas 42 años surjan cerca de 200 nuevas enfermedades relacionadas a la mente humana? La primera respuesta, que fascina a los conspiracionistas, es que los intereses de la industria química farmacéutica son los que mandan y ordenan, desde la sombra, a médicos corruptos para que introduzcan nuevas disfunciones que permitan crear nuevos fármacos que se venderán como pan caliente en las farmacias del orbe. Esta explicación, como todas las explicaciones conspiracionistas, se queda corta. Pensar que el fenómeno se explica sólo porque los gerentes de la industria son perversos, preocupados únicamente por facturar cada vez más y engañar a todos, es demasiado simplista. No es que algunos malvados mandan a todo el resto de abombados, sino la mucho más intrincada situación de que, como bien muestra Arendt, aún de buenas acciones se pueden producir imprevisibles y nocivas consecuencias. A este respecto, las declaraciones a la BBC del profesor responsable del DSM IV, Allen Frances, son iluminadoras. «Aprendí a través de una dolorosa experiencia cómo pequeños cambios en la definición de desórdenes mentales pueden crear enormes e indeseadas consecuencias», declaró el especialista al ver cómo su trabajo disparó tres falsas epidemias: desórdenes de déficit de

político no es porque todos estemos enfermos, lo que llevaría rápidamente a que nadie está enfermo y anular así los daños que deben resarcirse, sino más bien que todos, en singular y en plural, necesitamos reconciliarnos, religarnos con la historia y el destino. La reconciliación con el tiempo es autoridad. Distinguir claramente entre enfermedad y reconciliación es de una importancia política radical en un contexto de hiperbolización del dolor como es el espacio público que nos toca.

Pensar lo catártico en términos de reconciliación nos protege de abonar el terreno de lo político con más sufrimiento, dolor y enfermedad que tapan el daño. Pero la catarsis, tal como viene dada en la experiencia artística donde acontece, nos obliga a retomar un tema que parecía ya zanjado: los artificios. En efecto, la purgación de las pasiones que nos religan con el mundo está preñada de la artificialidad de la representación. El trabajo del artista es quitar toda la costra de realidad a través del artificio para, a través de esa irrealidad, reconciliarnos con lo que es. Y eso implica una actividad por parte del espectador, una disposición de parte de él sin la cual no se daría la experiencia catártica.

Los espectadores que el 28 de diciembre de 1895 se sentaron en el *Salon Indien du Gran Café*, en el número 14 del Boulevard des Capucines parisino, no eran en realidad espectadores. Los hermanos Lumière exhibieron esa noche públicamente las primeras imágenes cinematográficas y cuando el tren se acercaba al lente de la cámara, muchos en la sala huyeron despavoridos ante la posibilidad de ser arrollados por el ferrocarril. No había en los concurrentes esa disposición para colocarse fuera del orden real que es justamente la condición para acceder a la catarsis. Fueron la excepción a lo que establecía Starobinski: «la más virtuosa de las ilusiones, al completarse se proclama ilusoria y no suprime la

atención, autismo y desorden bipolar en la infancia. El diagnóstico de estas tres enfermedades explotó en el mundo occidental luego de ser introducidas en el Manual, como si éste hubiera creado la enfermedad en miles de niños que, antes de la existencia del libro, hubieran sido simplemente inquietos.

El peligro que se avizora con la publicación del DSM V es que de nacimiento a enfermedades que crecerán exponencialmente. Insisto, si todos somos enfermos mentales, se pierde de vista a los que verdaderamente requieren atención y cuidado para sanarse. Se banaliza el dolor. Si pensamos que la normalidad y la salud es sólo lo que dicen los médicos y la ciencia, entregamos demasiada certidumbre a los otros o demasiada poca confianza en la capacidad de uno. Otra vez, limitar los saberes técnicos especializados; reconocer la importancia de mantener viva la capacidad de agencia y de crítica a la par que confiamos en el conocimientos de los demás. Sin esta tensión se anulan los posibles acontecimientos de autoridad. Hay meras conductas. (Volveré sobre ello en el capítulo 12.)

diferencia entre lo real y su representación. Es un falso secreto, que empieza por su divulgación. Los trampantojos sólo encantan a los ojos que no se dejan engañar y que aceptan ser engañados. Todo el mundo sabe que un cuadro es un fresco no son una ventana»¹⁶⁹

La purificación o purgación, en cuanto operación medicinal, consiste en aligerar el cuerpo de humores pesados, de cosas indigestas, volviendo al organismo a ese funcionamiento normal en que nada se nota, en que uno se siente ligero, sutil, ágil. [El terreno del arte consiste justamente en] aligerar las pasiones. Y se aligera una cosa quitando peso, el peso de lo real: pues bien, la reproducción imitativa, por no ser ni acción directamente real, ni copia servil de lo real, sino acción artística, tendrá que operar ese aligeramiento.¹⁷⁰

El espectador asiste a la representación, experimenta el destino de la historia que se muestra, inmerso en la irrealidad del artificio desde donde brota la catarsis que lo aligera para, finalizada la obra, “volver” a lo real, distinguiendo los dos planos. ¿Cómo compatibilizar esta postura ante el artificio que permite el acontecimiento de la autoridad con la que vimos en la primera parte, donde el artificio es aquello que puede justamente confundir la autoridad? Hasta donde alcanzo a ver, se puede responder a esta contradicción arguyendo que la artificialidad es condición necesaria pero no suficiente del acontecimiento de la catarsis como autoridad. Si el sólo hecho de la artificialidad y de la representación asegurara la purgación de las pasiones, Platón no habría expulsado a los poetas de la República ni nosotros hoy discutiríamos qué ir a ver al teatro o al cine.

La artificialidad de lo artístico mantiene latente la complicación que veíamos de que los zapatos rojos del senador romano sean confundidos con la autoridad. Dicho de otro modo, no hay causalidad entre artificio y catarsis. Por esta ausencia de causa-efecto es que nos movemos dentro del ámbito del acontecimiento. Amén de la necesidad del artificio para la representación, nada asegura que las pasiones sean purgadas cada vez que asumimos ser espectadores o contemplar cualquier manifestación artística o construir una narración. (Del mismo modo que la artificialidad de la construcción del cuerpo político no asegura la libertad de los ciudadanos.)

¹⁶⁹ Starobinski, Jean; “La perfección, el camino, el origen”, núm. 576, (junio de 1998), *Cuadernos Hispanoamericanos*, págs. 91-114, pág. 97.

¹⁷⁰ García Bacca, J.D. “Introducción a la *Poética* de Aristóteles”, *op. cit.*, pág. 51.

Sobre el hecho mismo de lo catártico, García Bacca mantiene la opinión contraria a Ricoeur. Mientras para éste, como vimos, el laboratorio de la ficción es un lugar privilegiado para evaluar modos de moralidad, justamente porque son ligeros y permiten asistir al ensayo y error de los modos de agencia sin las consecuencias implacables de lo real, García Bacca cree que la purgación es justamente lo que logra sacarnos, al menos por un momento, de esa lógica. En esta línea, el estado de pureza que Aristóteles apunta que sobreviene al momento catártico, «no debe entenderse en sentido moral, pureza como virtud o como valor, pues precisamente el arte ha de tender a purgar y aligerar los afectos morales –la pasión por la justicia, la pasión por la gloria de Dios, la pasión por el deber en general...- de ese su peso de realidad, de su importunidad, responsabilidad; hacer que, siquiera por unos momentos, nos dejen paz. De ahí ese sutil matiz de amoralismo que lleva en sí toda obra de arte»¹⁷¹

Las posiciones de ambos autores son reconciliables porque apuntan a momentos distintos del proceso: García Bacca se concentra en la vivencia durante la experiencia artística mientras que Ricoeur apunta al momento de evocación y puesta en práctica de lo “vivido” en la ficción. A nosotros nos interesa apuntar sobre este último aspecto ya que remite más directamente a la pluralidad de los hombres actuantes donde puede brotar la autoridad.

Pero en ambas interpretaciones late el hecho de reconciliación, sea porque nos quita por unos instantes la pesadez de lo real, sea porque nos permite evaluar e imaginar modos de agencia moral, lo cierto es que la catarsis nos religa con el mundo.

En una nota de marzo de 1953, Arendt lo escribió así en su *Diario*:

Las gestas son las cosas de la acción. En primer lugar es propio de ellas que son percederas, no tienen ninguna permanencia y, por otra parte, no pueden revocarse o destruirse. El perdón, la compasión y la reconciliación no revocan nada, sino que continúan la acción iniciada, si bien en una dirección que no se daba en ella. La grandeza de estas formas de comportamiento está en que interrumpen el automatismo del «no puede revocarse». Son la auténtica re-acción espontánea. Ahí radica su productividad. Establecen un nuevo comienzo dentro de la realización de una acción que había comenzado ya.¹⁷²

¹⁷¹ *Ibidem*, pág. 55.

¹⁷² Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XIII [30], pág. 302. El concepto de reconciliación tiene consonancias teológicas y fundamentales en la obra de Hegel que estoy imposibilitado de analizar. En nuestro contexto, el término interesa sobre todo en relación a la catarsis para contrarrestarlo de la sanación que implica una enfermedad.

Vimos antes (pág. 176), que Arendt cree que la catarsis es la consecuencia de la compasión. Tenemos así un núcleo temático de perdón, compasión, catarsis y reconciliación que ella inserta en el ámbito de la acción humana. La importancia política de la experiencia artística es que empuja la acción, continúa a descubrirle pliegos que permiten otro nacimiento sobre la natalidad ya inscrita en cada acción humana. Estimula que la espontaneidad del ser, el quién de cada cual, pueda revelarse. Las obras artísticas, al igual que la capacidad narrativa de contarnos historias, nos auxilian en esta reconciliación con la trama. «Sólo la historia tiene autoridad en el entero universo para responder a este grito que sale de lo más profundo de cada uno de sus personajes, éste único grito de todos y cada uno de sus personajes: “¿quién soy?”»¹⁷³

Si bien el pasaje de Dinesen se concentra únicamente en la autoridad que viene de los muertos, del pasado, no por ello omite la cuestión relevante, que es el desvelamiento de un quién que se la apropia. Si a la pregunta ¿quién eres?, alguien responde “un producto de la historia” no está respondiendo quién es sino qué es. (De ahí la irritación que vimos que a Rahel Varnhagen le causaba el auge de lo social, marcado por responder siempre qué eres en vez de quién.)

La catarsis tiene la doble condición de ayudarnos a responder esta pregunta a través de las obras de arte y también de aligerarnos el peso que puede producir la interrogante cuando se vuelve obsesiva. Las dos condiciones son políticamente relevantes, la primera por lo que ayuda, la segunda por lo que calma. Ambas instancias generan una retirada del mundo para volver a él renovado. En otras partes de su obra, Arendt coloca este mecanismo de reconciliación en el ámbito de la vida del espíritu, sobre todo en la actividad mental de comprender. Se separa así del elemento pasional de la catarsis e introduce el aspecto racional pero siempre apunta al mismo fenómeno: religarse.

Intentamos comprender porque «toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño.»¹⁷⁴ En los

¹⁷³ Dinesen, Isak, *Últimos cuentos*, Barcelona, Bruguera, 1985, pág. 31. Véase Peña Vidal, Jorge; *Poética del tiempo, ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, cap. 8.

¹⁷⁴ Arendt, H.; “Comprensión y política: Las dificultades de la comprensión”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., pág. 372. Traducción de Agustín Serrano de Haro. De este texto, hay dos traducciones al español anteriores, realizadas por Fina Birulés en *De la historia a la acción*, op. cit. págs. 29-46. y por Cristina Sánchez en *Daimon*, núm.26, 2002.

apuntes preparatorios a este artículo, Arendt resumió el mecanismo: «La comprensión es la otra cara de la acción, o sea, la actividad que la acompaña. A través de esta actividad me reconcilio constantemente con el mundo común, en el que actúo como un ser particular y me reconcilio con cualquier cosa que suceda.»¹⁷⁵ Amén del elemento racional que implica la comprensión, Arendt consideró durante toda su vida que la poesía era un terreno privilegiado para auxiliarnos en el “sentirse a casa” en el mundo. Así lo confesó públicamente en su entrevista a Günter Gaus: «La poesía ha tenido una gran presencia en mi vida (...)me sé de memoria buena parte de la poesía alemana; y estos poemas están siempre, de algún modo, en el fondo de mi cabeza»¹⁷⁶ La admiración de Arendt por los poetas es la otra cara de su asombro por el don de la natalidad. Una acción concertada o una palabra bien dicha en el momento justo se encuadran en la misma faena de la pluralidad, en el hecho de compartir discurso y mundo. Un poeta es «alguien que debe decir lo indecible, que no debe permanecer en silencio cuando todos callan y que por lo tanto debe cuidarse de hablar demasiado de las cosas sobre las que todos hablan».¹⁷⁷

Pero en *La condición humana* Arendt apenas hace referencia a la poesía, la catarsis o a la comprensión en su análisis de la acción. Por el contrario, se concentra en otras dos actividades humanas para suturar la inabarcabilidad del tiempo y la necesidad de reconciliarnos: el perdón y la promesa. A través del primero intentamos deshacer una acción pasada, por medio del segundo tratamos de asir el impredecible futuro y ubicarnos en él. A diferencia de la venganza, que queda siempre circunscrita a un acto, el perdonar y el prometer reaccionan contra una acción hecha sin clausurarla, continuando a desplegarla, a descubrirle comienzos.

Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que no han hecho –la Tierra y la naturaleza terrena- nunca han sido capaces

¹⁷⁵ Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XIII [39], pág.306 (subrayado en el original). En el contexto de la argumentación presentada aquí, la actividad mental del comprender está alejada de la actividad pasional catártica. Sin embargo, muchos han entendido lo catártico también desde este aspecto racional. El primero de ellos en el ámbito del teatro fue Bertolt Brecht y el último Hans Thies Lehmann con su idea de teatro post dramático.

¹⁷⁶ Entrevista publicada en *Revista de Occidente*, bajo el título “Hannah Arendt: <¿qué queda? Queda la lengua materna?>”, 1999, n° 221, págs. 93 y 98. La entrevista completa y subtitulada puede ver en <http://www.youtube.com/watch?v=pfFwIuTckWw>

¹⁷⁷ Arendt, H.; “Bertolt Brecht” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., pág. 238.

ni lo serán de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. (...) La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas.¹⁷⁸

Al volver nuestro análisis a *La condición humana* vuelven a erigirse todas las distinciones que el terreno del arte había dinamitado. El perdón está dentro del ámbito público y no debe confundirse con la intimidad del corazón ni la compasión; el acto de prometer no se relaciona con la actividad espiritual de la comprensión sino con el hecho político de asegurarle a los semejantes que mañana me comportaré ante ellos como lo anuncio hoy; el ámbito de la acción no se confunde con ninguna fabricación, ni siquiera con los objetos artísticos que pueden reconciliarnos con la trama del tiempo, sino con la actividad de continuar a descubrirle aristas a la acción a través del discurso y la espontaneidad. Recompuestas entonces estas distinciones entre público y privado, entre labor, trabajo y acción, entre pensamiento y actividad, entre singularidad y pluralidad, volvemos a apoyar los dos pies en la arena política, el espacio de aparición por excelencia para torcer el tiempo.

* * * * *

¹⁷⁸ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., págs. 252 y 256. Subrayo la palabra “no” porque no se encuentra en la versión en española pero sí en el original en inglés. No ahondaremos aquí porque es irrelevante a los efectos de nuestro tema, pero los apuntes de Arendt sobre el perdón en su *Diario Filosófico* de junio de 1950 van en una línea absolutamente contraria a la que estableció ocho años más tarde en *La condición humana*. En sus primeras notas, el perdón destruye las relaciones humanas porque es algo que los hombres no pueden entregarse los unos a los otros so pena de callar una venganza. Arendt estaría pensando aquí en el mal radical.

9. Entusiasmo y advertencia.

Recapitulando, tenemos capacidad de acción y discurso, ambas presuponen la intersubjetividad, el hecho omitido históricamente por los filósofos de que no vivimos solos sino con otros que hacen posible y a su vez limitan mi acción; nos dan el espacio para que podamos hablar y donde nos ejercitamos a escuchar. «De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*)»¹⁷⁹. Sólo porque nos hablamos los unos a los otros se genera un mundo intersubjetivo, un *inter esse* que se perpetúa en la medida que logramos que sea lo que tiene que ser: un espacio de aparición.

Con la confusión entre los espacios público, político y privado, intenté explicar por qué Arendt es tan determinante con su pesimismo frente a la desaparición de la *auctoritas*; con el desencanto del mundo moderno, hemos visualizado que la gran preocupación se encuentra en que el hilo de la tradición se ha roto; con la noción de acción se ilustró que el pesimismo de la autora respecto a la modernidad no puede asociarse a un conservadurismo político ni a una nostalgia por reconstruir la *polis* griega.

La gran paradoja es que la autoridad, coloquialmente entendida como sinónimo de obediencia, desaparece para Arendt justamente cuando la conducta, el comportamiento social correcto y siempre obediente, pasa a primer plano, cuando la norma es someterse al patrón de lo que hacen los demás. Ya que todos somos iguales, ya que la sociedad es el escenario donde todos desnudamos nuestra menesterosidad, de nada sirve algo tan aparejado a la jerarquía, la diferencia y la iluminación del espacio político como es el fenómeno de la autoridad. Y si aparece, lejos de ver *auctoritas*, vemos dominación, imposición, privación de nuestro ser. En palabras de un psicólogo social contemporáneo:

El dilema de la autoridad en nuestra época, el temor peculiar que inspira es que nos sentimos atraídos por figuras fuertes que no creemos sean legítimas. La mera existencia de esta atracción no es peculiar de nuestra época; los círculos intermedios del infierno de Dante están poblados por quienes amaban a Dios, pero siguieron a Satanás (...) Lo que es peculiar de nuestra época es que las fuerzas oficialmente legítimas de las instituciones dominantes inspiran una gran sensación de ilegitimidad entre quienes están sometidos a ellas. Sin embargo,

¹⁷⁹ Arendt, H.; *La condición humana*, op. cit., pág. 39.

estas fuerzas también se traducen en imágenes de fuerza humana: de autoridades que están seguras de sí mismas, que se juzgan como superiores, ejercen la disciplina moral e inspiran temor (...) Una autoridad sin legitimidad, una sociedad que se mantiene unida por sus propios desafectos (...) Para Weber esta situación sería una contradicción de términos: ¿Cómo podemos desear la aprobación de personas que no creemos legítimas y por ende someternos voluntariamente a ellas? A Freud le resultaría comprensible; le parecería una experiencia perfectamente adolescente de la autoridad.¹⁸⁰

Se puede decir con certeza que en este punto Arendt estaría de acuerdo con Weber y no con Freud. No sentía afinidad alguna por el pensamiento del fundador del psicoanálisis, sobre todo, por su idea de que nuestra agresividad y violencia se explica instintivamente y apelando a un inconsciente abisal. Por el contrario, antes de llegar a una conclusión antropológica negativa y sistémica, Arendt estaba, como lo estuvo Weber, perpleja por cómo todo puede transformarse históricamente en lo contrario.

«Sin evocar la larga sombra de Max Weber, Hannah Arendt explora y explica la gran paradoja de la revolución monolítica: la de su rápida degeneración en su propio contrario a través de su tergiversación del bien (el *Novus ordo saeculorum*) en mal, la destrucción de la autonomía de la sociedad civil y la libertad individual. La obsesión de aquel sabio sociólogo fue la de desvelar el enigma de la transformación de los procesos históricos liberadores y creativos en sus contrarios: del evangelio de San Mateo a la Santa Inquisición, del individualismo liberal a la burocracia inmisericorde. Podríamos añadir: del comunismo libertario a la degradación del bolchevismo en terror policial.»¹⁸¹ Y podríamos añadir nosotros aquí: de la autoridad como mecanismo de legitimación que supone libertad de ambas partes, a la autoridad como imposición violenta de unos sobre otros.

¿Por qué todo se puede transformar en su contrario? ¿Por qué la Ilustración y su proyecto de liberar al ser humano a través de la razón termina en una sociedad de irracionales consumidores ociosos? En 1784 Kant dice en *¿Qué es la ilustración?* que la humanidad llegó a la edad adulta, en 1930 Freud en *El malestar de la cultura* nos explica los comportamientos infantiles y adolescentes que tienen las generaciones siguientes a esos adultos kantianos. ¿Qué ha pasado?

¹⁸⁰ Sennett, R.; *La autoridad*, op. cit., pág. 33 (subrayado en el original).

¹⁸¹ Giner Salvador: “Hannah Arendt: la primacía de la política” núm. 168, (diciembre 2006), *Claves de la Razón Práctica*, pág. 18. Giner fue alumno de Arendt durante su estancia de estudios en New York.

Si seguimos a Weber en su exhaustivo análisis de los tipos de dominación, visualizaremos que el fenómeno humano de la autoridad no brota en las relaciones de sumisión sino en los procesos de legitimación de las distintas sumisiones. La diferencia es clave: la autoridad no se encuentra en el nivel de las relaciones humanas concretas (allí para Weber hay sólo tipos de dominación) sino en el nivel de la legitimación de esas relaciones. «Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial a toda relación auténtica de autoridad (...) puede estar ligado a la obediencia de un señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores) (...) [en cualquiera de los casos] todas procuran despertar y fomentar la creencia en su <legitimidad>».¹⁸² Pero claro, Weber se percata que este mecanismo de legitimar relaciones de dominación está lejos de ser exitoso. «La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento.»¹⁸³

Weber reconoce el peligro que acecha en la tarea de legitimar las relaciones jerárquicas, Arendt diagnostica que el peligro se ha consumado con los totalitarismos que desacreditan tanto el mando como su legitimación, Sennett explica que quedamos en un mundo con la paradójica situación de que hay autoridad (orden) pero no hay autoridad (legitimación). Dicho de este modo, el hilo argumental que va de Weber a Arendt tiene una solidez que no corresponde con la intrincada relación entre el sociólogo alemán y la discípula de Jaspers. La complejidad de la relación, o mejor dicho, de su ausencia, es una investigación en sí misma. Nos limitaremos aquí a recorrer las aristas principales y concentrarla en la cuestión de la autoridad.

La cita anterior de Salvador Giner comienza con dos palabras sobre las que debemos detenernos: “sin evocar la larga sombra de Max Weber....” En efecto, al recorrer la obra de Arendt las referencias a Weber son mínimas, apenas alguna cita al pie, sólo cuatro veces durante todo el *Diario filosófico*, nada más que tres menciones en *La Condición humana*, una sola en *Los orígenes del totalitarismo*,

¹⁸² Weber, Max, *Economía y sociedad*”, Ciudad de México, F.C.E., 1984, pág.170 (subrayado en el original).

¹⁸³ *Ibidem*, pág. 171.

ninguna en *La vida del espíritu*, y toda su obra ausente en la copiosa bibliografía que coloca Arendt al final de *Sobre la revolución*. Aunque en *La tradición oculta* reconoce que la figura del paria le viene de Weber, no se detiene siquiera una línea en él, simplemente lo coloca entre paréntesis. Antes de ir a la cuestión intelectual sobre esta ausencia, una pequeña digresión biográfica que aumenta la perplejidad.

Max Weber fue maestro intelectual de Karl Jaspers. A la muerte de aquél, en 1920, éste sintió no sólo la desolación de la desaparición de un amigo sino el legado de un ejemplo de honestidad intelectual como ningún otro. Análogamente, Jaspers fue amigo y maestro intelectual de Arendt y, a la muerte de aquél en 1969, ella sintió exactamente lo mismo: la tristeza a la par con la ejemplaridad de una vida que se puso a prueba en el mundo.¹⁸⁴ A esto se suma que, durante la juventud y acompañada de Jaspers y su esposa Gertrud Mayer, Arendt asistió a la casa de Marianne Weber, esposa del sociólogo y quien después de la muerte de su marido, continuó por largos años la tradición iniciada por él de realizar tertulias los domingos en la tarde, emulando los viejos salones europeos. Según la biógrafa Young Bruehl, en estas tertulias de fines de la década del 30, Arendt encontró por primera vez en su vida el sentimiento de pertenencia a una comunidad intelectual; antes de ello, sólo la idolatría hacia el líder carismático Martin Heidegger.¹⁸⁵

La cercanía afectiva e intelectual con Jaspers, sumado a su relación con la esposa de Max Weber, establecen una conclusión inequívoca: la ausencia del pensamiento weberiano en Arendt no es una omisión sino una *decisión*. A diferencia de otros aspectos de su obra, donde se puede hablar de una desatención (por ejemplo Ronald Beiner cree que Arendt no evoca la *phronesis* aristotélica como debería al analizar el juicio kantiano¹⁸⁶), en lo que refiere a Weber hay una disposición activa por parte de la autora a no profundizar en la

¹⁸⁴ Véase Arendt H.; “Karl Jaspers, una *Laudatio*” y “Karl Jaspers, ¿ciudadano del mundo?”, en *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, op. cit., págs. 79-102. Allí Arendt establece que Jaspers escribía desde 1933 como “si hubiese de responder de sí mismo ante toda la Humanidad”.

¹⁸⁵ Véase Young-Bruehl; E.; *Hannah Arendt: una biografía*, op. cit., págs 129-133. La biógrafa hipotetiza que Arendt debió sentirse durante aquellos años como Rahel Varnhagen.

¹⁸⁶ Véase el ensayo interpretativo de Beiner “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, H.; *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003, págs. 157-270, traducción de Carmen Corral.

obra de un autor que, y esto es capital, se dedicó a desentrañar las preguntas por la estructura política moderna que a ella tanto le desvelaron.

No hay una explicación unívoca sobre esta decisión de Arendt pero es probable que se deba al implacable rechazo por parte de ella al sentimiento germanista de Weber. En una carta que le escribió a Jaspers el 1 de enero de 1933, a raíz de la publicación de éste de un libro titulado *Max Weber, la esencia alemana en el pensamiento político, en la ciencia y en el filosofar*, Arendt reconoció la incomodidad de la idea de una “esencia alemana” y dijo que ella no podía sino distanciarse de alguien, Weber, que declaró que era capaz de hacer un pacto personal con el diablo si eso portaba el engrandecimiento de Alemania. Para Arendt, y esta posición permaneció casi inalterada durante toda su vida, «Alemania es la lengua materna, filosofía y poesía». Luego del ascenso del nazismo, pocos meses después de este intercambio de cartas, Jaspers cambió el título de su libro que pasó a llamarse: *Max Weber: político, científico, filósofo* pero no renegó del objetivo principal de esta obra, que según él era advertir justamente un tipo de ética, anclada en la historia de Alemania, que se estaba irremediablemente perdiendo y que desapareció inmediatamente con Hitler.¹⁸⁷

En el epistolario Arendt-Jaspers hay doce cartas que tratan sobre Weber específicamente y, al pasar a través de ellas, se entrevé claramente que Jaspers consideraba a Arendt unida espiritualmente con Weber, algo que ella siquiera en las cartas comenta, ni para agradecerlo ni para rechazarlo. Otra hipótesis plausible en este contexto sería que la ausencia de análisis de la obra weberiana y su silencio más allá de la crítica a la cuestión nacionalista, fue un modo de Arendt para mantener su amistad con Jaspers, como si en este caso no valiera la postura de Aristóteles de que en la búsqueda de la verdad uno a veces debe ir contra los amigos. Es digno de notar como Jaspers continúa a mostrarle a lo largo de los años los puentes con Weber y ella sigue esquivando la temática. La carta más breve de Jaspers al respecto es concluyente:

¹⁸⁷ No hay traducción al español del epistolario de Jaspers y Arendt, me he basado en la versión italiana: *Hannah Arendt-Karl Jaspers, Carteggio*, Milano, Feltrinelli, 1989. En la carta del 3 de enero de 1933 Jaspers responde a Arendt y dice que la Alemania que él piensa “sólo puede existir dentro de una Europa unificada”, “el destino de Alemania” es el de una Unión Europea, escribía un mes antes del incendio del *Reichstag* y la posterior consolidación de Hitler en el poder.

La cuestión de la esencia alemana es un tema recurrente a lo largo del epistolario y en una conmovedora confesión, Jaspers le cuenta a Arendt que durante los años del nazismo él le decía a su esposa Gertrud (judía): “yo soy Alemania”, para que ella se animara a salir a caminar con él por “las calles que son nuestras”. Carta del 27 de junio de 1946.

Basilea, 20 de abril de 1950

Querida Hannah: ayer tuve un sueño extraño. Estábamos juntos en la casa de Max Weber. Usted, Hannah, llegó más tarde y fue recibida con exultación. La escalera de la entrada estaba suspendida en el abismo. La habitación estaba venida a menos. Max Weber acababa de llegar de un viaje alrededor del mundo y traía consigo documentos políticos y obras de arte, sobre todo del Asia oriental. Nos regaló a todos algo; a usted le dio las cosas más importantes de toda la colección, porque usted, dijo él, entendía la política mejor que yo.

Suyo, Karl Jaspers¹⁸⁸

En líneas comparativas generales, entrando ya en la cuestión más conceptual y abandonando la polémica nacionalista, la lectura de Weber establece una constante advertencia hacia el entusiasmo que propone la noción de acción de Arendt. Es como si Weber se hubiese encargado de mostrar que la trama de la historia en la que Arendt nos dice que podemos ingresar pluralmente y transformarla, es en realidad una malla dura, imposible de penetrar sin hacer concesiones radicales, sumiéndose al sistema, perpetuando las reglas de juego y las estructuras de poder coercitivo. Y además, que si logramos finalmente ingresar como actores políticos, adquiriremos el poder para dominar a otros, legítimamente en el mejor de los casos, en el peor, deviniendo seres despóticos. Pero en ambos casos dominaremos.

Si ahondamos en este argumento, las posturas de Weber y Arendt se vuelven diametralmente opuestas. El concepto de poder es el lugar del total desencuentro. Para el sociólogo alemán, «poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad»; para Arendt, como vimos en la primera parte, «el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento que se dispersan. El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar

¹⁸⁸ Hannah Arendt-Karl Jaspers *Carteggio*, op. cit., pág. 93.

intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.»¹⁸⁹

Es una desalentadora constatación que dos pensadores que se preocuparon particularmente de la fidelidad a los hechos y la precisión en los conceptos utilizados, se distancien de esta manera en una idea tan central como la de poder. La *Gewalt* de Arendt era el *Macht* de Weber y desde allí el diálogo entre los dos pensadores se vuelve sordo.¹⁹⁰

Habermas, en un intento por sondear esta sordera, ilustra que el desencuentro radica en el modelo de acción del que parten: Weber parte del sujeto, Arendt parte de la pluralidad. Para el primero, la única posibilidad de escapar a la coacción del poder, sería un acuerdo voluntario entre cada sujeto interesado, pero dentro del modelo weberiano de acción, guiado por la lógica de medios y fines, sólo se admiten «procesos de entendimiento en la medida que los interesados los consideran funcionalmente necesario para sus propios fines.» Contrariamente, Arendt parte del modelo comunicativo no teleológico de acción y aquí «el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en comunicación orientada al entendimiento»¹⁹¹

Habermas cree que es posible una vía en medio de ambas concepciones y cita para ello a Talcot Parssons, para quien «el “producto” de la organización gubernamental como sistema es el poder, que quisiera definir como la capacidad general de un sistema social para lograr su interés de metas colectivas»¹⁹² Aquí se mantiene la lógica de medios y fines de Weber pero se acentúa la no instrumentalización del poder y su dominio, se enfatiza la capacidad del sistema de generar asentimiento y decisiones vinculantes en vías del interés colectivo.

¹⁸⁹ La primera cita es de Weber, M., *Economía y sociedad*, op. cit., pág. 43. La segunda de Arendt, H. *La condición humana*, op. cit. pág. 223. Véase también las páginas 37-41 de este trabajo.

¹⁹⁰ Para ahondar en este tipo de distancias pueden leerse cuatro textos concatenados: “Para una crítica de la violencia” de Walter Benjamin, en *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1998; *Sobre la violencia* de Arendt, H.; op. cit.; *Fuerza de ley; el «fundamento místico de la autoridad»* de Jacques Derrida, Madrid, Tecnos, 1997, sobre todo el segundo capítulo “Nombre de pila de Benjamin” y el artículo “Política sin medios y violencia sin fines: “Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia” de Antonio Gómez Ramos, texto disponible en

http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf

¹⁹¹ Habermas, Jürgen; *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pág. 206.

¹⁹² Parsons, Talcott; “Autoridad, legitimación y acción política” en Friedrich, Carl, J. (comp.); *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969, pág. 250.

El poder no pertenece a un individuo sino al sistema social, esto es, al ámbito de interrelación y actuación de la pluralidad humana que es cualquier comunidad específica. En el sistema habrá metas específicas (Weber), pero que dependerán de una comunicación cuya pretensión de acuerdo y racionalidad está fuera de la lógica de medios y fines (Arendt), porque la pretensión de validez racional es inmanente al habla (Habermas).

En otras palabras, inclusive para que el sujeto weberiano se haga con el poder y planee sus objetivos de coacción a la comunidad, es necesario presuponer previamente el ámbito de la comunicación y su capacidad de acuerdo más allá de los intereses individuales de cada uno y del éxito de cada empresa. Dicho técnicamente, los agentes «no utilizan el lenguaje “perlocucionariamente”, esto es, con el sólo propósito de mover a los otros a que se comporten de la manera deseada, sino “ilocucionariamente”, esto es, para mover a los otros a aceptar sin coacciones relaciones intersubjetivas.»¹⁹³ Pero si con lo dicho se resume la falla en la noción de poder de Weber, queda todavía incólume la noción arendtiana sobre la que debemos decir algo.

El problema principal de la categoría de poder y acción en Arendt, como de las nociones satélites que giran alrededor de ellas (natalidad, discurso, aparición, recuerdo, perdón, promesa) es su dificultad de institucionalización. El momento donde hace agua el edificio arendtiano es cuando uno se propone saltar de sus categorías heurísticamente inagotables, a conjeturar instituciones que aseguren que esas categorías vivan encarnadas en realidades políticas. Para Habermas, este hiato es producto de que Arendt ilumina la política desde dos focos demasiado extremos, la aniquilación del espacio de aparición por parte del totalitarismo y la iluminación radical de los impulsos revolucionarios modernos. En medio de ellos, se aferró al republicanismo y la democracia, pero siempre con un explícito temor a su deformación porque suponía la rigidez de las distintas esferas. «La mediatización de la población por administraciones públicas altamente burocratizadas, por partidos, asociaciones y parlamentos, complementa y afianza las formas de vida privatistas que, vistas las cosas desde

¹⁹³ Habermas, J.; *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pág 208.

la perspectiva de la psicología social, son las que hacen posible una movilización de lo apolítico, es decir, las que hacen posible la dominación totalitaria.»¹⁹⁴

El modo de ahuyentar este temor, por más fundado que esté, sería que Arendt reviera sus conceptos políticos de acción y poder, a la vez que permitiera permeabilidad entre los espacios privado, público y político. Al no realizar esos cambios, Arendt queda presa de un concepto de política inaplicable a las sociedades modernas: «un Estado descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública independiente de la organización del bienestar; una formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la represión social: esto ya no es un camino practicable para *ninguna* sociedad moderna»¹⁹⁵ Es desde este contexto crítico que Habermas reconoce el valor de la noción de poder arendtiano pero desligándole de la teoría política general de la autora.

Esquemáticamente podemos decir que Arendt acierta a exponer cómo se *genera* el poder político pero falla en visualizar cómo se *ejerce* ese poder una vez adquirido. Si aplicamos a este esquema los niveles de autoridad que plantea este trabajo (página 15), diría que la *generación* de poder como lo entiende Arendt implica un acaecimiento de autoridad, mientras que el *ejercicio* del poder implica un esfuerzo de institucionalizar ese acaecimiento haciéndolo evocable y duradero. A ese esfuerzo se le ha llamado históricamente legitimación.

Legitimación: un lugar común

Si Weber y Arendt son irreconciliables en sus concepciones del poder, debe decirse también que parten de una perplejidad compartida: la racionalización del mundo moderno y sus estructuras agobiantes para los sujetos. Para ambos el desarrollo del sistema capitalista fuerza un comportamiento instrumental a la par que anula las posibilidades de dar sentido a las acciones humanas. Concomitantemente la máquina del Estado, de la mano de la razón omniabarcadora y dirigente, crea la jaula de hierro que es lo que Arendt a su

¹⁹⁴ *Ibidem*, págs. 211-212.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pág. 215. Para la relación Habermas-Arendt en relación a la cuestión de lo público véase Sánchez Muñoz, C.; “Pensando en Hannah Arendt”, *op. cit.*, págs. 134-142.

modo llama el auge de lo social, todo se cifra en necesidades y saber instrumental. Por detrás de este panorama, asoma uno de los rostros del proyecto filosófico de la modernidad, que un poeta romántico del siglo XIX caracterizó así:

Había un hermoso arco-iris en el cielo:
conocemos su textura, su trama; está dado
en un torpe catálogo de las cosas comunes.
La filosofía cortará las alas del ángel
resolverá con precisión todos los misterios,
vaciará el aire de hechizos, la mina de gnomos,
deshilachará el arco iris ¹⁹⁶

La sociología de Weber y la filosofía política de Arendt son un constante vaivén entre mostrar detalladamente cómo se deshilachó el arco iris pero negando la posibilidad de que las alas del ángel se hayan cortado para siempre. Y esta negación no es una postura intelectual sino vital en ambos, a ella dedicaron su existencia. En uno de los pocos reconocimientos que Arendt le hizo a Weber, ella expresó: «si es cierto que la política se puede comparar con la actividad de perforar muy lentamente en una dura tabla (Max Weber), entonces la paciencia en política significa seguir perforando continuamente, y no quedarse esperando un milagro apáticamente.»¹⁹⁷

Para ambos pensadores la apatía era la perdición y en el terreno de la política era donde cabía esperar el acaecimiento del sentido, desde una postura siempre activa donde los individuos no renuncian a la *fatiga* de identificarse y, concomitantemente, *hacerse responsables*. Sin este mecanismo toda legitimación pende de un hilo y todo orden pierde cohesión.

«Weber no quiere eliminar o al menos limitar el carácter indeterminado de la acción política con una estructura de poder basada en verdades últimas sino que, por el contrario, quiere conservar la contingencia en el sentido de poder-actuar-de-otra-forma frente a las obligaciones típicamente modernas del proceso de racionalización y de burocratización formal»¹⁹⁸ Una nueva conjetura de por qué a pesar de esta preocupación común Arendt no acude a Weber, es que la

¹⁹⁶ Keats, John; *Lamia*, II. 230.

¹⁹⁷ Arendt, H.; “Paciencia activa” artículo del 28 de noviembre de 1941 para el periódico *Aufbau*, recogido en *Escritos judíos*, edición de J. Kohn y Ron H. Feldman, Barcelona, Paidós, 2009, pág. 214, traducción de Eduardo Cañas. La frase de Weber es del último párrafo de *La política como profesión*.

¹⁹⁸ Thaa, Winfried; “Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt”, núm. 19, (2008), *Revista española de ciencia política*, págs. 9-40, pág. 23.

sociología que fundó éste terminó por ser ciega a la espontaneidad de los sujetos que él mismo quería salvar. En este caso, el rechazo no es tanto a Weber como a los weberianos, excluido Jaspers claro está. Ésta es la hipótesis que defiende José Luis Villacañas en su artículo “La cuestión del espíritu: Weber y Arendt”. Allí el análisis se concentra en un artículo de juventud de Arendt: “Filosofía y sociología: con motivo de Karl Mannheim «Ideología y utopía»” para mostrar que la sociología posterior a Weber chocaba frontalmente con los postulados principales de la filosofía que la joven discípula de Heidegger defendía. «La indisposición [de Arendt] con Weber era más vieja y no parecía personal. Era una indisposición con la sociología histórica y su devenir como ciencia general de la inmanencia histórica (...) Lo sociología se dedicaba a lo óntico y consideraba todo pensar atado a la facticidad existente.»¹⁹⁹

La ideología en el libro de Mannheim era justamente el encubrimiento de esa realidad histórica y la filosofía, intentando trascender su condición de estar atada al tiempo, se convierte en pensamiento ideológico que olvida su arraigo en el contexto. «Si la filosofía pregunta por el “ser del ente” (Heidegger) o por la autocomprensión de la “existencia” que se ha desligado de la cotidianidad (Jaspers), la sociología pregunta, justamente a la inversa, por el ente que subyace a esta “interpretación del ser”»²⁰⁰

Arendt argumenta contra esta posición arguyendo que hay una génesis de sentido que va más allá del contexto histórico pero sin implicar de ahí una trascendencia metafísica ni un encubrimiento. El ser-ahí, el hecho de la natalidad como también de la muerte, portan consigo una disposición del espíritu que puede trascender la historicidad sin convertirse ni en ideología ni en utopía. Arendt piensa aquí «que la condición humana más relevante era la vida del espíritu, la soledad entendida como posibilidad positiva y propia del vivir humano, no como huida del mundo. Esta soledad podía decir no al mundo, pero no un rechazo utópico, sino inmanente»²⁰¹ La pensadora ejemplifica esta actitud en San Francisco de Asís, quien «vivió así en el mundo: *como si el mundo no*

¹⁹⁹ Villacañas Berlanga José Luis: “La cuestión del espíritu: Weber y Arendt” Recurso electrónico del Congreso Internacional *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* realizado en Murcia en octubre de 2009. <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6301/6041>

²⁰⁰ Arendt, H. “Filosofía y sociología: con motivo de Karl Mannheim *Ideología y utopía*”, publicado originalmente en enero de 1930 en *Die Gesellschaft*. En *Ensayos de comprensión...*, *op. cit.*, pág. 46.

²⁰¹ Villacañas Berlanga J. L.: “La cuestión del espíritu...”, *op. cit.*, pág. 5.

existiera, y en su vida concreta *hizo realidad* este “como si el mundo no existiera”»²⁰²

En este artículo de juventud, antes de sufrir el *shock* de realidad que supuso el nazismo, Arendt ya intuye una relación entre la vida del espíritu y el ser en el mundo, que luego problematizó a lo largo de los años y que creía que se resolvería con la noción de juicio-discernimiento que, como se sabe, nunca llegó a exponer completamente. Pero la intuición original que recorre su obra está ya delineada en este texto de juventud, dándole así la razón a Bergson cuando dice: «un filósofo digno de ese nombre no ha dicho jamás sino una sola cosa; más bien ha intentado decirla aún cuando no la ha dicho verdaderamente. Y no ha dicho más que una sola cosa porque no ha visto más que un solo punto; todavía fuese éste menos una visión que un contacto; este contacto ha propiciado una impulsión, este impulsión un movimiento.»²⁰³ Al “contacto” Bergson lo llamará intuición filosófica, y la que tuvo Arendt desde el inicio fue que algo estaba averiado en el puente que va y viene de la contemplación a la acción. En algunos textos vio el puente entero dinamitado, en otros parecería que la reparación era factible; en algunos apuntó las responsabilidades hacia los contempladores, en otros inquirió a los economistas, políticos o sociólogos. En todos los casos giró alrededor de la misma y única intuición.

Quien se ocupó de ejemplificar concretamente este puente que va de la región del espíritu al mundo plural de los hombres fue Weber en su célebre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Su libro, y Arendt lo reconoce, es el intento paradigmático de mostrar esta incidencia de lo espiritual, esa encarnación en la historia política del mundo de algo que está fuera del tiempo y que brota en la soledad compartida de la reflexión. Weber fue quien puso de manifiesto que

una realidad perfectamente determinada –el capitalismo– surge de una forma perfectamente determinada de soledad y de la autocomprensión que surge en esta soledad –el protestantismo–. Un vínculo originariamente religioso, para el cual el mundo no es patria, gesta un mundo de la cotidianidad en que luego no

²⁰² Arendt, H.; “Filosofía y sociología...” *op. cit.*, pág. 60.

²⁰³ Bergson, Henri; *La intuición filosófica*, Montevideo, Centro Ariel, 1931, pág. 23. Si se me permite una total digresión, el mismo pensamiento que expone Bergson lo dijo Federico Fellini a propósito de sus películas. “He vivido para descubrir y crear a un director: nada más. Para mí siempre he rodado la misma película; se trata de imágenes y solo imágenes, que he rodado con los mismos materiales, quizá de vez en cuando empujado por distintos puntos de vista”. Véase *El circo del cine*, extractos disponibles en www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/suplementos/radar/9-6446-2010-09-10.html

hay ya ningún sitio para el individuo en su peculiaridad singular. Y esto no ocurre desde una conciencia utópica. (...) Sólo cuando el “entramado económico del poder” ha llegado a ser tan sobrepoderoso que el espíritu que lo creó ya no encuentra en él su hogar y su patria, es posible concebir lo espiritual como ideología o utopía. La propia sociología está, pues, ligada al momento histórico en que pudo primeramente surgir; a saber, al momento en que la condición apátrida del espíritu había despertado una justificada desconfianza hacia el espíritu.²⁰⁴

La región invisible y atemporal del espíritu que tiene cada ser humano por el mero hecho de haber nacido y por el don de natalidad que porta consigo, es para Arendt el espacio que debe sustraerse siempre del privatismo, la sociedad, la administración, la economía, para, librado de ellos y en comunicación con otros espíritus, fundar nuevos mundos al mundo. Para lograr esto sólo hace falta no perder la capacidad de juicio ni el entusiasmo. Ésta pérdida es la ruina y fue lo que pasó en las dos décadas siguientes a la muerte de Weber y Arendt llamó banalidad.

Hay una línea directa entre el problema de la legitimidad y la banalidad del mal. En un mundo banal lo primero que caen son las legitimaciones porque éstas no tienen que ver con los funcionamientos sino con lo simbólico, el sentido, asumir la carga de la prueba, todo lo contrario de la superficialidad de los hombres banales.

En 1951, año de publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt le escribió el 4 de marzo a Jaspers: «No se en realidad lo que es el mal radical, pero tiene algo que ver con este fenómeno: la superficialidad de los hombres como hombres». Cuando escribió la carta, no sabía que nueve años después el servicio secreto israelí encontraría en Buenos Aires, bajo el falso nombre de Ricardo Klement, al encargado de la logística nazi para exterminar a los judíos.

Adolf Eichmann sería la prueba de la percepción de Arendt sobre la relación entre banalidad y mal radical; en nuestro contexto, sería la muestra de la ausencia total de autoridad cuando lo único que se hace es seguir las órdenes y mantener la conducta, la hiperbolización absoluta de la rutinización del carisma en un cuadro administrativo que pierde toda ligadura entre lo carismático y la regla porque hace desaparecer la distancia entre ellos.

²⁰⁴ Arendt, H.; “Filosofía y sociología” *op. cit.*, pág. 61.

No hay ilustración más perfecta de este proceso que el brevísimo diálogo mantenido por Eichmann con el juez Moshe Landau:

Eichmann: Claro que podríamos haber dicho, “no vuelvo a hacerlo”, pero no sé qué habría pasado

Juez Landau: Con un poco de coraje cívico todo hubiese cambiado.

Eichmann: Sí, si el coraje cívico se hubiera estructurado de forma jerárquica, es evidente²⁰⁵

Cuando uno se encuentra con este tipo de declaraciones, entiende la frase de Arendt: la autoridad se esfumó del mundo. Eichmann es el personaje paradigmático del mundo autoritario sin autoridad y una investigación que aquí no haremos debería establecer mecanismos para saber cómo juega esa banalidad en el mundo de hoy. Uno puede tener asignadas tareas bastante menos impresionantes que exterminar un pueblo y ser igualmente banal. (véase capítulo 11). Lo que Arendt apunta «es la emergencia como fenómeno, profundamente contemporáneo y no meramente alemán, de un tipo de *mal* ejercido por un sujeto eficiente y buen padre de familia».²⁰⁶

Decir que Hitler, como líder carismático y Eichman, como burócrata profesional, demuestran que Weber se había equivocado en su concepción de la legitimación a través de la norma racional o a través del carisma, ya que Hitler y Eichman destruyeron la política, esto es, la tensión entre los ordenamientos y sus posibles legitimaciones, es mirar sólo un lado de la moneda. En el otro lado, los regímenes totalitarios comprueban fatalmente las intuiciones weberianas sobre la dificultad de la legitimación en la modernidad, intuiciones que deben ser reinterpretadas a la luz de lo sucedido, y reformuladas con aspectos que Weber desatendió del entramado de la modernidad, pero que en cualquiera de los dos casos, no suponen tanto corregir a Weber como tomárselo en serio, algo que

²⁰⁵ El diálogo tal cual se produjo está disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=2DUUAcSiLuU> y va desde el minuto 04:20 al 04:43. Es digno de notar que durante el juicio Eichmann tuvo gran estima y confianza por el juez Landau, y hasta quedó sorprendido del salto de la actitud respetuosa de éste a su sentencia final. Como explica Arendt, esa sorpresa presupone la confusión en Eichmann de los sentimientos humanitarios y cordiales con la blandura moral, una de las confusiones más características de quienes piensan autoritariamente, es decir, sin autoridad. Véase Arendt, H.; *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen DeBolsillo, 2006, págs. 214-215, traducción de Carlos Ribalta.

²⁰⁶ Sánchez Muñoz, C.; “Hannah Arendt: una mirada sobre nuestro presente”, *op. cit.*, pág. 201. (resaltado en el original)

como vimos Arendt prefirió no hacer a pesar de la perplejidad común de la que partían. Volvamos entonces a insistir sobre el factor que los une y apuntemos un nuevo punto de la divergencia.

El inicio político, y su reactivación por la libertad, permiten comprender la fundación y su propio pasado y así alcanzar la capacidad de generar esa unidad de acción, discurso, juicio y poder que es la política. La diferencia es que mientras que Weber quería remontar aguas arriba de la historia para saber de qué se había desprendido el capitalismo y la sociedad –de la religión ascética reformada–, Arendt remontó aguas arribas para saber qué seguía operando en la política, como fundación cuya comprensión permitía la renovación del juicio reflexionante –otra forma de entender la hermenéutica– y la formación de sentido común. Ambos, Weber y Arendt, llegaron al mismo sitio: a la religión ascética reformada de los colonos americanos. Ellos fundaron tanto el capitalismo como la democracia. Donde Weber deseaba mostrar lo que había sido abandonado, Arendt deseaba recordar lo que podía ser siempre un inicio, el concertarse y el actuar juntos de los seres humanos formando un poder a partir de la libertad.²⁰⁷

Una vez más ambos pensadores se unen en la cuestión de la legitimación, negándose a aceptar que la razón termine sólo en instrumentalidad, pero difieren en los lugares donde puede acaecer el sentido. Para Arendt, ése lugar sigue siendo la región del espíritu y su puente con la pluralidad y el discurso más allá de toda institucionalización política o gubernamental; para Weber, la modernidad no da otra opción que buscar las legitimaciones al interno de la jaula de hierro porque, y esto es un juicio empírico, no existe en la sociedad moderna un lugar fuera de ella (ése sería el defecto que según Arendt habrían heredado los weberianos y que ella analiza en el artículo de Mannheim).

En este contexto conviene recordar la clásica definición de Estado de Weber y las dos preguntas que lanza al auditorio que se reunió en Munich en el invierno de 1919 a escuchar su conferencia *La política como profesión*:

El Estado, al igual que todas las comunidades políticas que lo han precedido a lo largo de la Historia, es una relación de dominio de hombres sobre hombres, basada sobre el medio de la violencia legítima (es decir: considerada legítima). Por consiguiente, para que perdure, es preciso que las personas dominadas acaten la autoridad que reclaman para sí quienes en un momento dado dominan. ¿Cuándo y por qué hacen esto? ¿Sobre qué argumentos justificativos intrínsecos y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?²⁰⁸

²⁰⁷ Villacañas Berlanga, J.L.; “La cuestión del espíritu...” *op. cit.*, pág. 9.

²⁰⁸ Weber, Max; *La política como profesión*, recurso electrónico disponible en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Weber_Max/WeberPoliticaComoProfesion.htm#_ednref2:

La respuesta que dio Weber a la segunda pregunta es, como es sabido, los tres tipos ideales de legitimación: la tradición, la regla racional y el carisma. Sobre estos tres conceptos se construyen todos los argumentos que buscan despertar la creencia en la legitimidad de las estructuras de dominación. Como muestra Agamben al final de *Estado de excepción*, citando al romanista italiano Pietro De Francesci, estas tres modalidades pueden ser reducidas a la dicotomía romana de *auctoritas-potestas*. Tanto la apelación a la tradición como la dimensión carismática serían formas de la *auctoritas* romana, mientras que el respeto irrestricto a la norma sería una condición de funcionamiento de la *potestas*.

Desde los cuatro niveles de análisis de la autoridad que plantea este trabajo (página 15), el modo de legitimación tradicional sería el que se ancla en la historia pasada mientras que en la cuestión carismática estarían intrínsecos los otros tres niveles: la autoridad que puede portar un sujeto, la relación de autoridad con sus contemporáneos, y el acontecimiento mismo de la autoridad. Veamos si esto es efectivamente así.

Cuando Weber, a través de amigos teólogos, rescató de las cartas de San Pablo el término carisma, estaba pensando en el momento fulgurante en que un sujeto irrumpe en el espacio público con condiciones extra-ordinarias. «Debe entenderse por “carisma” la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales y sobrehumanas (...) y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder.»²⁰⁹

Cuando analizó las implicancias de este concepto, Weber introdujo la rutinización del carisma y los distintos modos de transmisión de esas cualidades inaprensibles sumado al riesgo intrínseco de esta tarea. «Lo que sucede, por sobre todo, es que después de la revolución emocional viene la tradicional rutina cotidiana que hace palidecer la figura del héroe convencido y sobre todo carcome la convicción misma, o bien -lo que es más eficaz aún- esta convicción se integra

Utilizo aquí la traducción de Denes Martos por sobre otras nueve traducciones al español de esta conferencia, muchas veces traducida como “La política como vocación”. La introducción de Martos sobre las condiciones políticas de Alemania y Europa cuando Weber pronunció esta alocución ayudan a comprender la tensión y el coraje de Weber para plantarse ante su auditorio y hablar de política.

²⁰⁹ Weber, M.; *Economía y Sociedad*, op. cit., pág. 193.

a la fraseología de los filisteos políticos y los técnicos»²¹⁰ El escenario que plantea esta cita sólo se puede contrarrestar, según Weber, con la aparición de otro líder carismático que vuelva a encantar el mundo irreversiblemente desencantado. Pero debe tenerse presente que Weber también aclara que este “encantamiento” carismático debe estar acompañado políticamente por la virtud de la mesura, de saber tomar las distancias frente a las cosas y frente a las personas. Esta es la advertencia weberiana que se saltaron los totalitarismos.

El poder es el medio inevitable de la política y, por lo tanto, el afán de poder constituye una de las fuerzas impulsoras de toda política, justamente por ello no existe una distorsión más funesta de la fuerza política que la del advenedizo que se vanagloria de su poder, o la del narcisista que se regodea en la sensación del poder, o bien en términos generales, toda idolatría del poder como tal. El simple “político del poder”, como el que entre nosotros trata de glorificar un culto practicado con entusiasmo, puede parecer fuerte pero, en realidad, actúa en el vacío y en el sinsentido (...) Sucede que esta actitud es el producto de una muy mezquina y superficial arrogancia frente al sentido de la actividad humana; una arrogancia completamente alejada del conocimiento acerca del drama que envuelve en realidad a toda actividad humana y especialmente a la actividad política²¹¹

Con esta aclaración fundamental en mente, recordemos que el crecimiento del Estado moderno planteó un problema concreto que Weber percibió con claridad aunque quedó enredado en él: la máquina burocrática no podía funcionar correctamente si los cargos dependían exclusivamente de cuestiones político partidarias. Un Estado eficiente necesitaba de personas con competencias especializadas más allá de su filiación ideológica. Dicho coloquialmente: para los cargos de la administración pública no se puede elegir a los amigos sino a los que están preparados para el puesto.

Este proceso de tecnificación aparejó mejoras en el funcionamiento de las burocracias modernas pero generó un nuevo problema: la legitimación se transformó en la adquisición de reglas técnico-formales con lo cual, el valor del burócrata, no radicaba en ser *quién es*, sino en cumplir y perpetuar los

²¹⁰ Weber, M.; *La política como profesión, op. cit.* Con Weber el término carisma adquiere una connotación de cualidad personal que nada tiene que ver con su origen paulino, es más, se podría decir que son contrarios. En San Pablo el carisma es un don del Espíritu Santo y los ungidos con él no son líderes ni autoridades sino servidores. En la primera carta a los Corintios, se expone sobre estas cuestiones que hacen del carisma algo comunitario y alejado de los poderes terrenales. Véase al respecto John Potts *A history of Charisma*, Londres, Palgrave Macmillan, 1995, págs. 46-50.

²¹¹ Weber, M.; *La política como profesión, op. cit.*, subrayado en el original.

mecanismos formales, impersonales, racionalmente constituidos y por ello legitimados.

La alienación que Marx vio en las fábricas, Weber la encontró en las oficinas que organizan la vida cotidiana. «Para la vida cotidiana dominación es primariamente “administración”»²¹² La escapatoria a este mecanismo, apunta Weber, es que haya cargos (el presidente en el gobierno o el gerente general en las instituciones) que no requieran de la calificación profesional sino de cualidades personales. ¿Y cuáles serán esas cualidades? Pasión, responsabilidad, criterio y, sobre todo, carisma, que se transforma así en un modo de legitimación que atraviesa los tres modos de legitimación. La dominación burocrática tiene en la cúspide de su estructura un elemento no burocrático.

De este modo, la diferencia sustancial entre la dominación racional, la tradicional, y la carismática es que las primeras dos confirman un dispositivo de dominación existente (*ya* está la norma, *ya* existe la tradición) mientras que el carisma *funda* un dispositivo cuando hace su aparición y lo puede hacer en cualquiera de los tres ámbitos.

Este hecho de la fundación, de la aparición centellante del carisma, nos vuelve a conectar con Arendt ya que ambos pensadores prestaron especial atención a eso que hemos definido como acontecimiento, esto es, lo que irrumpe en el mundo de modo imprevisible y cambia la constelación de las cosas.

No hay duda de que la referencia de Arendt al acontecimiento iluminador se mantenía en la cercanía de lo que Weber llama carisma, Benjamin lo mesiánico o Heidegger el *Ereignis*. La diferencia residía en Kant, a quien en cierto modo Arendt seguía unida a través de San Agustín: ese acontecimiento iluminador ancla en la estructura trascendental de la libertad, ahora como condición ontológica de ser inicio (...) La libertad es trascendental y está orientada a establecer la condición de posibilidad de la política como nuevo comienzo. Este inicio implicaba reconstruir e iluminar el propio pasado²¹³

Weber depositó en los líderes carismáticos un respiro al juego de poder, un residuo del mundo religioso que se erige contra la imperante “religión” del capitalismo. Pero el talón de Aquiles de este mecanismo es que se cifra en el

²¹² Weber, M.; *Economía y sociedad*, op. cit. pág. 175 (subrayado en el original). En este capítulo Weber muestra que no se trata de desacreditar la burocracia sino de percatarse de que es condición *sine que non* de la vida moderna. “Los dominados sólo pueden defenderse normalmente de una dominación burocrática existente mediante la creación de una contraorganización propia, igualmente sometida a la burocratización.” (pág. 178).

²¹³ Villacañas Berlanga, J.L.; “La cuestión del espíritu...”, op. cit., pág. 8.

reconocimiento de los adeptos al líder de un modo acrítico, como pura entrega. Arendt, después de Hitler y la explosión de técnicas de propaganda desconocidas hasta entonces, depositó el respiro en la pluralidad, la acción y el discurso que son la condición de la libertad, la política y el carisma. «El hombre de la Edad Moderna está arrojado a sí mismo y tiene que darle un sentido a su vida. Sin embargo, ese sentido o significado no nace, según Arendt, de las decisiones de la voluntad del individuo aislado o del líder carismático, sino sólo con la acción conjunta con los demás en un mundo compartido de forma interpersonal.» ²¹⁴

Pero no se trata con esto de desacreditar la existencia de lo carismático: todo ser humano que se hace cargo de su identidad intersubjetivamente toma para sí ejemplos, modelos, maestros, guías. En todos ellos se puede descubrir un elemento carismático. Negar esto es desconocer los procesos antropológicos básicos y el entramado de la vida política. Ya vimos que también los revolucionarios que quisieron refundar la sociedad acudieron a modelos que inspiraran sus acciones (el nuevo comienzo ilumina el pasado). El peligro del carisma es tanto su rutinización como su transformación en devoción, que nos aleja de la política y del ámbito de la autoridad.

En el acontecimiento de autoridad y su perpetuación en el tiempo no existe la devoción sino la tensión constante entre el reconocimiento y la puesta en cuestión. Sin esa tensión la autoridad se pervierte, del mismo modo que, como dijo Weber, sin la medida el poder se envicia. Ambas deformaciones comparten una misma característica: anulan las distancias, desprecian el pudor.

En una perspectiva de autoridad el carisma nunca es exhaustivo. Si existiera una política sin liderazgos públicos carismáticos, el concepto de autoridad que estoy proponiendo no perdería ni un ápice de su salud. Los acontecimientos de autoridad no tienen que ver especialmente con los liderazgos carismáticos como los entiende Weber, ni mucho menos con aquellos que los interpretan como idolatría.

Dicho con otras palabras: no es que lo que está faltando en las democracias actuales son “verdaderos” líderes políticos, quizás eso es justamente lo que está sobrando e impidiendo la fluidez de las relaciones y los advenimientos de autoridad, más vinculados a sujetos unidos y autónomos que

²¹⁴ Thaa, W.; “Democracia y crítica de la civilización...”, *op. cit.*, pág. 25.

reconocen jerarquías, que a sujetos que se sienten representados en un líder y depositan en él todas sus expectativas.

Nietzsche lo dijo así: «¡Decís que creéis en Zaratustra! Pero ¡qué importa Zaratustra! Vosotros sois mis creyentes; pero ¡qué importan todos los creyentes! Vosotros no os habíais buscado aún; entonces me encontrasteis (...) Ahora os mando que me perdáis y que os encontréis a vosotros mismos; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí volveré a vosotros»²¹⁵ No deja de ser una orden paradójica (“no me obedezcan más”), pero en nuestro contexto, sirve para ilustrar el grave peligro que acecha en las relaciones carismáticas donde los que se apoyan en algún liderazgo no han, al menos intentado, interpelarse a sí mismos antes de reconocerse en otro.

Si se me permite una analogía inusual, sucede con el liderazgo carismático algo parecido a lo que vimos con el ámbito de la intimidad y la introspección: llevan a caminos insondables e infinitos que acaban con el mundo plural de la política. No sabemos de dónde llega el carisma del mismo modo que no sabemos dónde termina el ámbito de la intimidad. (Allí están los medios masivos para demostrar ambas cosas: creando celebridades *ad hoc* que muestran que la fabricación del carisma tiene fecha de vencimiento inmediata; y descubriendo cada mañana en cada plató televisivo que la esfera de la intimidad tiene un pliego más que el día anterior.) Es políticamente más valioso mantener el pudor, tanto hacia los líderes que aceptamos como hacia los que rechazamos.

También el propio líder, aunque sepa de su capacidad de generar adhesión, debe lograr trascenderla como tal, no convertirla en tópico, saberse mediador de ese reconocimiento y no creador. Un líder que se toma demasiado en serio su liderazgo es, en el mejor de los casos, alguien insoportable, y en el peor, alguien insoportable y políticamente peligroso. Del otro lado, quienes no mantienen distancia para con el carisma que reconocen en otras personas, corren riesgo de cercenar su autonomía.

Líderes y liderados que logran evitar estos extremos serán los más idóneos para establecer relaciones de autoridad sostenidas en el tiempo y, de este modo, ser fiel a los momentos fulgurantes en que acaecieron. (Y esto vale también para

²¹⁵ Nietzsche, Friedrich; *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Baltasar, 1971, pág. 60.

el terreno del arte que vimos en el capítulo anterior. Si no se mantiene la distancia no hay catarsis, hay idolatría. Fetichismo.)

De lo que se trata, una vez más, es de la actitud de paria consciente, ir siempre hacia los márgenes, moverse a las fronteras, sin ese desplazamiento no hay legitimación, que supone que los sujetos se reapropian del acto legitimador *desde* ellos mismos y no desde el líder, del mismo modo que éste se legitima desde los otros. «Algunos dirán que lo único que tiene que hacer un hombre es obedecer el código de moral aceptado por su comunidad. Pero no creo que esta contestación satisfaga a ningún conocedor de la antropología. Costumbres como el canibalismo, los sacrificios humanos y la caza de cabezas han desaparecido gracias a protestas morales contra la opinión moral tradicional. Si un hombre desea sinceramente seguir el mejor camino que la vida le ofrece, tiene que aprender a mantener una actitud crítica frente a las costumbres y creencias.»²¹⁶

Esta actitud de distanciamiento permite también salir del esquema weberiano donde el carisma está siempre asociado a estructuras de dominación y liderazgo. Como bien ha mostrado un discípulo suyo, el proyecto de la modernidad es también un intento por abrir el concepto de carisma a otras experiencias. «La excelencia humana deja de ser privilegio de ungidos, profetas y héroes. Desaparecen así los humanos sobrehumanos, los dotados por arte de magia o designio sobrenatural de un carisma inaccesible al resto de los mortales. El tránsito del carisma como don de los dioses al carisma logrado como fruto del propio y deliberado esfuerzo humano quedó, así, consumado.»²¹⁷

En un cierto sentido, este proyecto ilustrado está más cerca de la noción paulina del carisma que de la resignificación secular que desarrolló Weber. *«Paul's letters aim not to establish himself as the authority, but rather to encourage a communal approach within the congregations. He never addresses individual leaders or leadership groups: the community is expected to make its own assessments and decisions*

²¹⁶ Russell, Bertrand; *Autoridad e individuo*, ciudad de México, FCE, 2005, pág. 108. No tengo los elementos suficientes pero creo que esta matriz de la relación sujetos-líder, puede aplicarse también a la relación entre los Estados, donde algunos se ponen bajo la luz carismática de otro esperando respuestas. Una pista en ese sentido es el artículo de Arendt "El sionismo, una retrospectiva", donde muestra el error capital de los judíos en la formación del Estado de Israel que dejaron en manos de otros Estados la solución política de convivencia con los palestinos. También se podrían analizar aquí el funcionamiento de las democracias nórdicas.

²¹⁷ Giner, Salvador; *Carisma y Razón*, Madrid, Alianza, 2003, págs. 147-148. Véase del mismo autor, "La iluminación carismática de la razón", núm. 1, (1996), *Revista de pensamiento social*, págs. 31-47.

(...) *Paul's criticism of the spiritual elite at Corinth is motivated by his concern at their attribution of authority and superiority to themselves...*»²¹⁸

En una línea de análisis el proyecto moderno, al deshilar el arco iris, desmanteló las estructuras y dispersó el carisma por todos lados, lo descentró. Pero en otra línea, más cercana a los análisis weberianos, el proyecto moderno presupone la centralización del Estado para todos los procesos legitimadores, y esa centralidad es un modo de concentración que no puede sino deformar las relaciones de autoridad que intenta defender este trabajo.

En el Estado moderno, esa estructura política que comienza a desarrollarse a partir del siglo XIII y que se consolida en el siglo XVII- la autoridad jurídico-pública queda condensada en un centro, de modo que todo poder ejercido en el Estado lo ha de ser por la autoridad de dicho centro. Así, el Estado no solo hipostatiza la autoridad pública, no sólo se considera, por definición, un poder supremo dotado de autoridad, sino que se estructura como un orden monocéntrico y de supra y subordinación de autoridad pública: condensa la autoridad en un solo centro y esta autoridad así condensada no sólo está fuera de discusión, sino que es el origen y supuesto de todo el llamado <sistema de autoridades>. ²¹⁹

García Pelayo, en consonancia con Arendt y Weber pero más focalizado que ellos en la cuestión de la autoridad, ilustra cómo el Estado Moderno pervierte el concepto de *auctoritas* al centralizarlo y condensarlo en un punto, confiriéndole un poder legitimador previo a las instancias efectivas de legitimación. «Mientras la *auctoritas* se funda en la idea de una excedencia sustancial, la autoridad moderna implica solamente una excedencia potestativa formal. En el primer caso tenemos una carga de sentido pre y supra-político que funda la política trascendiéndola, en el segundo, la plusvalía puramente política de un poder cuya legitimidad es un artificio expuesto a la prueba de la eficacia.»²²⁰ Weber parte de esa simbiosis de poder legítimo y monopolio estatal y, de ese modo, incluso los reconocimientos al político carismático quedan amorfos, debido a que la posible legitimación ya viene dada subterráneamente por la estructura soberana del Estado.

Es en este contexto donde brotan las autoridades que hacen alarde de su autoridad (el burócrata, el ministro, el político) pero son entonces justamente las

²¹⁸ Potts, J.; "A history of Charisma", *op. cit.*, pág. 47.

²¹⁹ García Pelayo, M.; *Idea de la política y otros escritos*, *op. cit.*, págs. 165 y 166.

²²⁰ Preterossi, G.; *Autoridad*, *op. cit.*, pág. 7.

que carecen de ella: tendremos que obedecerlas para que la administración funcione, creerán que si obedecemos es porque reconocemos su legitimidad, pero en realidad ocurre que sólo vemos ahí una imposición.

Ante este escenario moderno, la definición de Ernst Vollrath parece perfecta: Arendt elaboró un “concepto entusiástico de lo político”.²²¹ En contraposición, Weber elaboró concienzudamente las advertencias. Si logramos mantener el entusiasmo de la acción arendtiana sin perder de vista las advertencias de Weber, seremos capaces de iniciar procesos y así plantear otro mundo al mundo.²²²

* * * * *

²²¹ La definición la da en “Hannah Arendt” en *“Politische Philosophie des 20. Jahrhundert”* K. Ballestrem y H. Ottman (eds), Munich, Oldenburg, 1990. Vollrath fue amigo de Arendt. Cito aquí de la versión española de Thaa Winfried, *op. cit.*

²²² Las manifestaciones de los jóvenes españoles en mayo de 2011 en la Puerta del Sol de Madrid y en la Plaza de Catalunya de Barcelona, bajo el lema de “indignados”, que fueron repicadas en Sevilla, Bilbao, Santiago de Compostela, Francia, Italia, Grecia y Portugal, son un ejemplo fascinante para estudiar esta tensión Arendt-Weber ya que le da la razón a ambos. De una parte, el movimiento es la prueba de la acción espontánea arendtiana que, pluralmente, hace su aparición en el espacio público. Enfrentando políticamente la política, trascendiendo las categorías de derecha e izquierda y los “lugares comunes” del quehacer político, el movimiento es un hecho político generacional de primer orden. De la otra parte, la problemática, con el correr de los días, de generar una estructura de funcionamiento que puede efectivamente desestabilizar el *statu quo*, fueron la prueba de que Weber acertó de que sólo burocráticamente se pueden cambiar las burocracias.

Parte III

Figuras y dimensiones de la autoridad

La tercera parte tiene por objeto concentrarse en el aspecto relacional de la autoridad. Ya no se intenta defender que la autoridad debe distinguirse del poder, o de que la autoridad tiene un rol preponderante en el ámbito del arte como acaecimiento de sentido. Presuponiendo que estas ideas han quedado el menos expuestas, buscaré ahora “aterrizar” el concepto de autoridad en algunos tipos de interacción. Este aterrizaje planteará nuevos problemas que nada tienen que ver con “la autoridad esfumada del mundo” que planteaba Arendt, aunque su obra seguirá siendo cardinal.

Se establecía en la introducción que el concepto de autoridad se despliega en cuatro dimensiones de análisis: la autoridad que viene del pasado; la que porta el sujeto; la que brota en las relaciones entre sujetos coetáneos; el acontecimiento mismo de autoridad. Se adelantaba allí la visualización de las cuatro dimensiones desde tres capas distintas de interacción social en las que ahora profundizaremos: analizaremos en primer lugar la autoridad como el sentido de las jerarquías; la llamaremos autoridad como fuente de legitimación. Retomando a Weber, no los que ordenan sino las formas de legitimación de esas órdenes. Nos movemos aquí dentro de estructuras sociales piramidales. La autoridad en relación a la legitimación puede portar sentido de dos maneras contrapuestas: ya sea para perpetuar un dispositivo de funcionamiento, ya para mostrar que hay que transformarlo. En el primer caso, es el *augere* de los romanos, se hincha el acto de la fundación. En el segundo caso es más bien el *auctor* que propone un cambio y, llegado el caso, puede incluso fundar algo nuevo. De este mecanismo nos ocuparemos en el próximo capítulo, introduciendo principalmente las reflexiones de Bochenski, Kòjeve, Sennett y Derrida, en el contexto de lo que se venía exponiendo en relación a la antropología de acción de Arendt.

La segunda capa tiene que ver con la confianza estructural, con el tejido básico de cualquier comunidad, más allá de si se refiere o no a estructuras piramidales de interacción. Sería la autoridad como fuente de confianza. En este nivel primario, entregamos a los otros una cierta autoridad en lo que hacen sin

saber ni preocuparse por quiénes son. Un ejemplo paradigmático son los transportes: subir a un autobús, un avión o un barco, presupone la confianza en que los responsables saben manejar e intentarán llevarnos a destino y no estrellarse. Este nivel básico parecería ser ahistórico, depende del hecho “bruto” de que nos encontramos unos con otros y nos pasamos información y experiencias y que, para lograr nuestros objetivos, nos fiamos de los otros sin que ese fiarse sea un objetivo como tal. (Inclusive los conspiracionistas pueden serlo y expresarlo porque confían que al menos su interlocutor de turno entenderá que todo está dirigido desde un cúpula siniestra.) Gran parte del conocimiento que tenemos, sea como personas o como sociedad, está basado en este acto de confianza en lo que decimos y en lo que otros nos han dicho y nos dicen.

Dar testimonio espontáneamente es un acto de responsabilidad social sobre el conocimiento compartido y compartible. En otro pasaje hablamos de ello desde las reflexiones de Ricoeur (véase capítulo 3). La matriz de intercambio fiable es la estructura del testimonio y la base del funcionamiento social. «La confianza va más allá de una mera inferencia sobre la fiabilidad de la palabra ajena dado que, en tanto que vínculo social, hace superflua la inferencia. Así, la confianza en la fidelidad amorosa de la pareja difícilmente podría considerarse como un cálculo acerca de la probabilidad de su conducta infiel, pues el hecho mismo del cálculo destruye la mutua relación de confianza.»¹

Una sociedad donde se desconfía constantemente del testimonio de otros o donde la confianza es producto de un cálculo de intereses, tiene un agujero en el tejido básico que la sostiene. Pero al mismo tiempo, una sociedad donde los sujetos son acrílicos hacia el testimonio, también tiene un agujero en su tejido básico. El análisis de este mecanismo social, en relación al caso concreto de los expertos, será el tema del capítulo 11, introduciendo las reflexiones de Gadamer, Milgram, Nietzsche y Broncano.

La tercera capa de análisis para el estudio del concepto de autoridad es la del acontecimiento de sentido, no de tal o cual jerarquía, ni siquiera de un específico dispositivo de funcionamiento. Es la autoridad como fuente de sentido. Es la capa que zurce la estructura temporal de un sujeto en referencia a las

¹ Véase al respecto, “La confianza en otros y la autoridad epistemológica del testimonio” de Fernando Broncano, en Pérez, D. y Fernández Moreno, L. (comp.); *Cuestiones Filosóficas. Ensayos en honor de Eduardo Rabossi*, Buenos Aires, Catálogos. 2008.

preguntas existenciales. ¿Qué es la vida? ¿Quién soy? ¿Quién dice? ¿Por qué? ¿Para qué? Los instantes de autoridad son los momentos en que estas preguntas, o sus derivaciones concretas, se responden o se muestran sin respuesta. Son momentos fulgurantes porque las preguntas vuelven a brotar, siempre. Por eso quienes las responden de una vez y para todas las veces no son autoridades. Las preguntas y sus intentos de respuesta contienen un mecanismo de extrañeza (parias conscientes) y de movimiento hacia las fronteras. Sobre esta tercera dimensión, que como adelantamos en la introducción se corresponde con el cuarto nivel de análisis de la autoridad, versarán las reflexiones finales aunque será introducida una y otra vez en los próximos dos capítulos.

10. Mandar y saber

En una línea de carácter lógico-analítico y no tanto histórico-político, Bochenski establece que la estructura fundamental de la autoridad es la de una relación ternaria entre dos sujetos y un ámbito, aunque en el uso del término lo utilicemos también como una propiedad personal. Cuando se dice que un profesor tiene autoridad sobre sus alumnos se puede querer decir dos cosas distintas: «una vez indica la relación frente a los alumnos, mientras que en el otro caso señala una propiedad [del profesor] (...) En nuestro lenguaje rutinario la palabra <autoridad> es anfibológica: en unos casos designa una relación y en otros una propiedad.»² Este matiz de lenguaje envuelve una diferencia sustancial: si entendemos la autoridad como una cualidad personal, el carisma weberiano, la esfera pública es meramente el lugar donde se muestra esa autoridad, su escenario; por el contrario, si la entendemos como una relación, el ámbito público es el de la génesis misma de la autoridad, su fundamento como fenómeno. En esta segunda interpretación, no hay una autoridad que preexista al ámbito público sino que en él surge, se desarrolla y, llegado el caso, muere.

Esta segunda lectura implica que la autoridad no se encarna en las personas por sí mismas sino por el rol que ocupan en la vida social. Siguiendo el ejemplo de Bochenski, cuando por radio le avisan desde la torre al piloto las condiciones de tiempo, altura y rumbo, el piloto decide su curso de acción y ello

² Bochenski, Józef Maria ; *¿Qué es la autoridad?*, Barcelona, Herder, 1978, pág. 21.

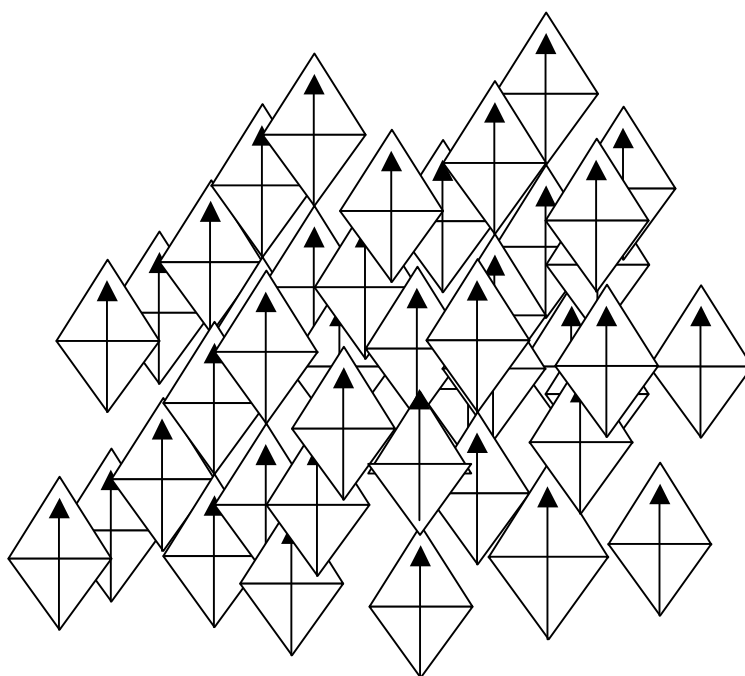
va mucho más allá de la persona concreta que le informa desde la torre, la autoridad no refiere a sus cualidades personales sino a la confianza en la relación social misma, al hecho de que otro lo está guiando y esa realidad se impone independientemente de si quien está en la torre es un experto o una persona que repite lo que le muestra un ordenador. Es un caso concreto de la estructura básica de confianza social. El piloto se fía de quien está en la torre y los pasajeros confían en el piloto. En esta lectura ningún tipo de autoridad preexistiría a este tejido social que todos hilvanamos cada día.

El ámbito público necesita que funcionen ciertas relaciones y quienes logran hacerlas fluir son los que componen una autoridad que sólo existe en la medida en que el ámbito social la ha generado como tal. En otras palabras: uno entra en relaciones con otros no para mostrar una autoridad sino, si se da el caso, para generarla en el encuentro. Esto fue lo que visualizó Weber en términos de legitimación racional con el aditivo del peligro que la acecha: que las reglas de funcionamiento ahoguen la espontaneidad de las personas que las llevan a cabo. Que la confianza intersubjetiva se transforme en automatismo (véase 9.1)

Se introduce un elemento más en la definición de Bochenski, a saber, la importancia del ámbito, el hecho de que la autoridad brota en contextos particulares, lo que implica que «el empleo de esta palabra comporta siempre un significado relativo (...) la autoridad humana se limita siempre a un terreno.»³ Esta contextualización del fenómeno de la autoridad es de enorme importancia en un mundo, el nuestro, que constantemente hace alarde de su crisis general. El pasaje del autor polaco expresa un fenómeno, si se me permite la expresión foucaultiana, de microfísica de la autoridad. Amén de crisis de representación política, de legitimación, de racionalidad, es decir, de crisis con mayúsculas (y la crisis de la autoridad sería una de ellas para Arendt), en los contextos sociales que conforman la vida en comunidad se dan fenómenos de autoridad constantemente, fenómenos con minúscula, atados a los propios contextos en donde surgen pero que no por eso dejan de tener relevancia en nuestra vida social. O mejor, la terminología de la crisis global no debe hacernos olvidar que en la mecánica social la autoridad se sigue desvelando como algo *diferente* de las relaciones de poder.

³ *Ibidem*, págs. 19 y 24. Para el tema de las crisis véase también Habermas, J.; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999.

«La noción [de autoridad] de un perfil extremadamente complicado (lo contrario a la precisión que garantizaba en el mundo romano y medieval), no sólo no ha declinado en el mundo moderno, sino que experimenta un proceso de dilatación semántica y metafórica que constituye gran parte del problema teórico e historiográfico relacionado con el tema de hoy. Además, como oportunamente ha subrayado H. Popitz, <los efectos de la autoridad son actuales; ninguna modernidad, ninguna racionalización los ha eliminado>.⁴ Si volvemos a las metáforas visuales con que Arendt ilustraba las formas de gobierno, en este nuevo contexto podríamos plantear una imagen del tipo:



Esta imagen sería más adecuada a un escenario de microfísica de la autoridad, donde ésta nunca es absoluta, siempre refiere a un ámbito con su propia trama temporal y sus propios padres fundadores, hayan fundado éstos una nación, un partido político, un club de fútbol, un teatro, un restaurante o una organización para defender los derechos de las mujeres. En todos los casos hay, desde el día mismo que se inaugura el emprendimiento, una temporalidad que se

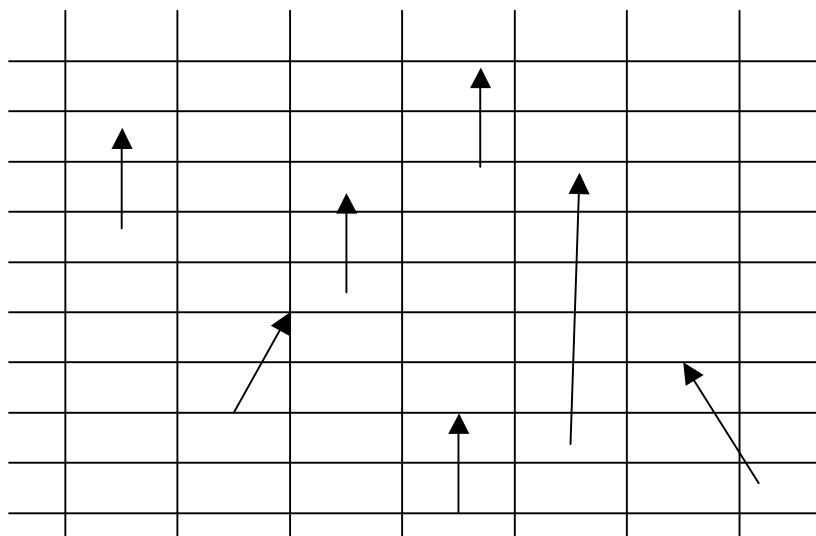
⁴ Preterossi, G.; *Autoridad*, op. cit., pág. 149. La referencia a Popitz es de *Fenomenologia del potere*, Bolonia, Il Mulino, 1990, pág. 19.

revela y a la que se le hará honor o se la traicionará mientras dure la institución de que se trate.⁵

En este sentido vale para la autoridad lo que Foucault analizó en términos de poder:

No considerar al poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras: sino tener bien presente que el poder, si no se lo contempla desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado allí o allá, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular.⁶

La imagen que plantea el autor intenta corregir las estructuras piramidales que tradicionalmente han servido para ilustrar la interacción social. La red sería un mapa más representativo de lo que sucede en el ámbito de las prácticas.



⁵ En esta línea el ejemplo de los emprendimientos familiares plantea un estimulante trabajo empírico desde los niveles de autoridad: es muy probable que los hijos buscarán realizar ciertos cambios sobre el negocio familiar y se planteará el tema de qué había pensado el abuelo o la madre cuando fundó la empresa y en qué medida se mantiene el “espíritu de la fundación” con los cambios que plantea la generación que está tomando las riendas. Cuando las generaciones familiares coexisten en el ámbito de trabajo este proceso es aún más complejo.

⁶ Foucault, Michele; *Microfísica del poder*, Madrid, De la Piqueta, 1992, pág. 144. Curso del 14 de enero de 1976 en el *College de France*. Foucault no cita a Arendt durante la lección del 7 de enero ni del 14, no obstante, hay similitudes evidentes con la noción de poder arendtiano, me refiero específicamente al proyecto de Foucault de descentralización de la idea de poder, de hacerlo depender de la intersubjetividad y encontrar allí las estructuras de dominación de los cuerpos. Es digno de notar que en todas sus reflexiones sobre el poder, Foucault no mencione jamás la *auctoritas* romana ni un concepto de autoridad que auxilie su idea de microfísica de las relaciones de dominación.

Si aplicamos la retícula al concepto de autoridad, la pregunta que brota es dónde colocar las flechas que, desde el momento de la fundación, iluminan las prácticas. En una perspectiva de *auctoritas*, son más relevantes los procesos por los cuales se puede asir el tiempo que el hecho de si el espacio de coexistencia social se organiza en forma piramidal o de red. El aspecto microfísico de la autoridad, su encarnadura en prácticas concretas y en estructuras no necesariamente piramidales, no debe confundirse con el problema del sentido de la temporalidad en la interacción social. El acontecimiento de autoridad, aunque acontezca en un espacio, refiere al tiempo, son las flechas que tratan de asir pasado, futuro y presente.

En cualquiera de los casos, sea la estructura reticular, sean los ámbitos piramidales, es de destacar que se filtran y entremezclan las categorías de espacio público y privado que vimos de Arendt: las relaciones de autoridad aparecen tanto en el ámbito familiar, económico, social, político, religioso, médico, cultural, deportivo, etc. Lo relevante son los modos de relacionarse de los sujetos entre sí, independientemente de si la relación pertenece o no a la esfera pública.

La insistencia sobre las particularidades de cada estructura piramidal o reticular (el ámbito al que refiere Bochenski) permite a su vez evitar el peligro del abuso del concepto de autoridad cuando se lo quiere extrapolar de un contexto a otro. Es uno de los peligros que también veíamos al analizar el carisma según Weber. Cuando se reconoce una autoridad en un ámbito jerárquico determinado y se pretende que lo sea en todos los otros, se está atacando la salud del mecanismo social. Esta divinización de una relación de autoridad provoca automatismo y «puede convertirse en una institución de reclutas. En tales casos el sujeto reacciona de una manera totalmente automática, sin reflexionar sobre su conducta. Ya no se trata de un hombre, sino de un perro o de una máquina. Es sorprendente la difusión que ha alcanzado hoy en el mundo el abuso de la autoridad, y sobre todo bajo la modalidad de confusión de campos [ámbitos]»⁷

Repárese que, amén de cada espacio particular de interacción, nos movemos siempre dentro de un espacialidad dinámica, intrínseca por cierto al carácter relacional de la autoridad. «Sólo hay autoridad allí donde hay movimiento, cambio, acción (real o al menos posible): sólo se tiene autoridad

⁷ Bochenski, J.; ¿*Qué es la autoridad?*, op. cit., pág. 54.

sobre lo que puede <reaccionar>, es decir, cambiar en función de lo que, o de quien, representa la Autoridad.»⁸ Es importante reparar en este aspecto dinámico que plantea Kòjeve. Contra pretensiones tradicionalistas y conservadoras que bogan por algo así como “una vuelta a la autoridad perdida”, este pasaje muestra que el cambio es parte básica del fenómeno humano de la autoridad. Volver atrás es un sinsentido porque no hay “atrás”, sino que siempre estamos ante un fenómeno nuevo, dinámico, que si reconstruye o aumenta una autoridad pasada es porque el <ámbito> nuevo la reconoce y, en este sentido, no es la misma autoridad sino una nueva, producto del nuevo contexto que le da sentido. (Como vimos, los antiguos romanos se dieron cuenta de esto y por ello introdujeron el *exemplum*, logrando así perpetuar la *auctoritas* a la par con la novedad.)

En las relaciones jerárquicas el mecanismo de la autoridad puede darse, según Bochenski, de dos modos fundamentales: basado en el saber, o basado en las órdenes. Expresado con un aparente juego de palabras: ¿mandan los que saben o saben los que mandan? Desde un punto de vista terminológico, se trata de la diferencia entre una autoridad sustentada en proposiciones o una basada en mandamientos. «La diferencia entre una *proposición* (=aserción) y una *orden* consiste sobre todo en que la primera afirma *lo que está ahí* –por ejemplo, que llueve, que las puertas están cerradas, que dos y dos son cuatro–, mientras que una orden no dice lo que es, sino *lo que se ha de hacer*.»⁹

Las proposiciones son verdaderas o falsas y no tienen por qué implicar una acción como correlato; las órdenes serán justas o injustas e implican necesariamente un comportamiento concomitante. Ambos tipos de autoridad pueden coincidir y coexistir; cuando quien manda sobre otros en un ámbito es a su vez el que más sabe en referencia a ese ámbito asistimos, según apunta Bochenski, a una interacción armónica y deseable, aunque «por desgracia, no siempre ocurre así. Un superior es alguien que manda, alguien que tiene una autoridad deontológica justamente por ser el superior, no porque sepa más.»¹⁰

⁸ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 35. Hay importante coincidencias entre Bochenski, que escribió su libro en 1974 y Kòjeve, que lo hizo en 1942. Sin embargo, aquél no cita el libro de éste. Un ejemplo de los parecidos se encuentra en la página 36 de Kòjeve donde puede leerse: «La Autoridad es, pues, necesariamente una relación (entre agente y paciente): es, entonces, un fenómeno esencialmente social (y no individual)».

⁹ Bochenski, J.; ¿*Qué es la autoridad?*, op. cit., pág. 58 (subrayado en el original).

¹⁰ *Ibidem*, pág. 63.

El capítulo cinco del libro está destinado a hurgar en esta frase de “saber más”. El análisis lógico le permite al autor avanzar con cierta celeridad por un terreno que es escabroso. Una autoridad basada en el saber tiene para Bochenski cuatro características principales:

- una competencia de “A” respecto de un estado de conocimiento;
- una comunicación de “A” hacia “B”;
- un reconocimiento de “B” respecto de la competencia de “A”;
- una confianza de “B” en la veracidad de la comunicación dada.

Lo principal para el autor es visualizar que este proceso es racional, lo cual es un modo de desacreditar el proyecto ilustrado que hizo antagónicas razón y autoridad (véase página 17 de este trabajo). «Un enfermo que cree a su médico, el dueño de un coche que cree en el mecánico, el aprendiz de piloto que se fía de su profesor, el niño que confía en su madre, el médico que se fía del químico, no obran ciertamente de manera irracional. Obrarían en cambio, irracionalmente si no reconocen tales autoridades.»¹¹ El problema que se presenta aquí es que el modelo no explica el dinamismo de las relaciones de autoridad. Si el esquema de Bochenski fuera cierto, no habría historia de la ciencia y los aprendices se limitarían siempre a confiar en lo dicho por el sabio. Éste es el límite de los expertos que hemos venido anunciando desde el inicio y al que le dedicaremos el siguiente capítulo.

A pesar de omitir este fundamental dinamismo, es digno de retener del análisis de Bochenski que los mecanismos epistemológicos portan consigo autoridades que no tienen que confundirse necesariamente con mandamientos. La diferencia más saliente entre la autoridad epistemológica (proposiciones basadas en el saber) y la deontológica (dar órdenes), es que la primera es indelegable mientras que la segunda puede transferirse. Siguiendo el ejemplo del autor, cuando un profesor sale de clase y deja a un alumno encargado de que sus compañeros se queden sentados, está delegando una autoridad deontológica pero no se infiere de allí que el estudiante elegido posea saber alguno. De la simplicidad de este ejemplo Bochenski avanza hacia las relaciones organizacionales basadas en nombramientos de autoridad delegada que repiten

¹¹ *Ibidem*, pág. 72.

esta estructura. Las instituciones están ancladas en esta delegación de autoridad deontológica y el autor muestra las complicaciones lógicas de este proceso, que se podría resumir en la noción de meta-orden, a saber: más desarrollada es una organización, más nos enfrentamos a órdenes que se basan en algo que está más allá de la orden misma, una instancia superior, un jefe del jefe, un directorio sobre la gerencia, un gobierno sobre un directorio, un reglamento sobre las personas. Si bien no está mencionado en todo el libro, el autor polaco dialoga en este contexto con la sociología weberiana y sus reflexiones sobre la burocracia y la transmisión escalonada de la legitimidad en las organizaciones.¹²

El punto fundamental en el que Weber se detuvo es que el fundamento de las autoridades deontológicas conduce siempre hacia el problema de la autoridad epistemológica. Esto es, para Weber la cuestión sociológica clave no era tanto quién sabe sino quién manda, quién domina.

«Cuando se encarga, por ejemplo, un par de botas a un zapatero, ¿"domina" éste sobre el cliente o el cliente sobre aquel?. La respuesta a esta pregunta sería muy distinta según los casos, pero puede decirse casi siempre que la voluntad de cada uno de los dos sobre un sector *parcial* del proceso influye, y en este sentido también "domina" la voluntad del otro inclusive contra su resistencia. Por este motivo es difícil elaborar un concepto preciso de la dominación»¹³

No hay respuesta unívoca a quien es epistemológicamente más apto en una circunstancia así ni tampoco en cuál dirección se ejerce una dominación más fuerte. Pero lo que apunta Bochenski sobre el final de su libro, que en cierta medida puede responder a la pregunta de Weber y posee además cierta afinidad con Arendt, es el peligro de omitir la cuestión de la libertad y la espontaneidad en las relaciones de saber y dominación. «La llamada "manipulación" se entiende a menudo en un sentido tan amplio que prácticamente se aplica a toda comunicación humana: el comerciante manipula a sus clientes, el periodista a sus lectores, la mujer al marido... Para poder eliminar semejante manipulación habría que prohibir toda comunicación humana. Dejando de lado estas incongruencias *lógicas* también consta *empíricamente* que el hombre de espíritu

¹² Véase por ejemplo el capítulo 8 de la sección III de *Economía y sociedad*: "Colegialidad y división de poderes" *op. cit.*, págs 217-229. También la sección IX: "Sociología de la dominación" sobre todo las páginas 695-700 y 704-716.

¹³ Weber, M.; *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pág. 700.

sano se deja influir sin duda por palabras, gestos, etc. pero no *forzar* o manipular.»¹⁴

Es enigmática la expresión “espíritu sano”, pero creo que se puede entender en el sentido arendtiano de espontaneidad, pluralidad y discurso. Como vimos (capítulo 8) la acción humana es el hilvanamiento de estas tres características entre sí y con la trama. La libertad es el supuesto de este proceso y la autoridad es lo que se puede desvelar cuando los seres humanos se lanzan a la acción. A su vez, la interdependencia entre los diversos objetivos sociales puede hacerlos coincidir (abrigarse los pies; hacer zapatos) sin que sea la cuestión de la dominación el ámbito que explique el proceso. Para decirlo con Wittgenstein, el problema que plantea Weber no hay que resolverlo sino disolverlo. Volviendo sobre Foucault, y leyendo autoridad donde él dijo poder, se podría plantear la cuestión en los siguientes términos: «Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se lo obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se lo acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos.»¹⁵

Si los textos de Foucault indagan estos atravesamientos para descubrir dominaciones subterráneas, biopolíticas, descentradas, la noción de acción de Arendt descubre en esos atravesamientos la natalidad humana, la posibilidad de cambiar el curso de los hechos y reparar los daños. En esa tarea, bien llevada a término, se podría desvelar una *auctoritas* pero no lo podemos saber de antemano. Este desconocimiento es el precio que se paga por el don de los comienzos, por la posibilidad de urdir una trama marcada por los acontecimientos. «La historia sin acontecimientos se convierte en la monotonía muerta de lo idéntico (...) En nuestras vidas personales nuestros peores miedos y mejores esperanzas nunca nos preparan adecuadamente para lo que nos viene realmente a pasar»¹⁶

Fiel a su concepción de la acción como algo imprevisible, Arendt no nos dejó un manual de actividades ni un programa político. «La mirada de Arendt hacia la historia está dirigida, de hecho, a tratar de promover una reflexión sobre

¹⁴ Bochenski, J.; *¿Qué es la autoridad?*, op. cit., pág.134 (resaltado en el original).

¹⁵ Foucault, M.; *Microfísica del poder*, op. cit., pág. 182.

¹⁶ Arendt, H.; “Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., pág. 388.

la naturaleza y las posibilidades intrínsecas de la acción, lo cual no es en absoluto lo mismo que inspirar políticas concretas o dirigir conductas.»¹⁷ De este modo nos ilustró que para actuar en el mundo debemos tener una dosis de confianza: en los otros, en la historia, en la comunidad en la que queremos incidir. Esa confianza es un prerequisite para un acaecimiento de autoridad en el mundo.

«Si se denuncian por igual y de forma simultánea como imposiciones ideológicas el canon de las obras, los escritores o los sistemas filosóficos que han de estudiarse, los métodos para interpretarlos y las narraciones históricas que los explican se nos deja, de hecho, en un espacio estructurado únicamente por el poder (...) Si no hay autoridad, sólo hay poder»¹⁸ La noción de poder que maneja Williams es distinta a la de Arendt, no obstante, ambos coinciden en el rol legitimador que da la autoridad y en que, para lograrlo, una de las condiciones es abandonar una actitud conspiracionista de que el mundo es el escenario de engaños constantes dominados por intereses siempre perversos, ocultos y represivos. El pasaje de Williams es una defensa del “espíritu sano” al que hacía referencia Bochenski, que invita a no desacreditar todas las interacciones sociales como siniestras *per se*. Al mismo tiempo, la cita tiene implícita una defensa precisa de que la autoridad epistemológica no se puede confundir con el poder. Si la idea de autoridad deontológica está muy cercana al poder en el sentido de estructuras de mando y obediencia, la autoridad basada en el saber está por fuera de esa lógica y sus modos de darse y contarrestarse son lo que él llama la veracidad y la verdad, esto es, la premisa de que la gente dice lo que cree (es veraz) y su objetivo es decir algo verdadero del mundo o de sí (y no engañar o engañarse).

«El verdadero poder es poder político, económico o social y, si bien es posible que algunas ideas influyan de forma decisiva sobre él, sólo será así en caso de que esas ideas tengan algún grado de autoridad»¹⁹, es decir, que vengan de un lugar distinto al juego del poder. Ese otro lugar es el darse razones sinceras con pretensiones de verdad. En términos de Bochenski: si una idea entra a formar parte del ámbito del poder, es por su autoridad epistemológica y, llegado el caso,

¹⁷ Birulés, F.; *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, op. cit.*, pág. 174.

¹⁸ Williams, B.; *Verdad y Veracidad, op. cit.*, 2006, pág. 19.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 20.

podrá convertirse, también, en autoridad deontológica pero su fundamento viene del ámbito del saber compartido y no del ámbito de las jerarquías establecidas.

La genealogía que propone Willams para dotar de un “decoroso pedigrí” la búsqueda veraz de la verdad, o la natalidad espontánea arendtiana, o las distinciones lógicas de Bochenski sobre la autoridad, son tentativas conceptuales para escapar de una lógica que mira toda interacción social en clave de dominación y que al hacerlo, vaya moraleja, convierten todo ámbito público-político en arbitrario y vuelven al poder omnipotente. Perpetúan así el desencanto de comprobar que los que mandan no siempre saben, y que los que saben no siempre se hacen cargo.

Padre, jefe, amo, juez

Trascendiendo la cuestión específica de saber y mando, y en un estilo diametralmente opuesto al de Bochenski, Alexandre Kòjeve plantea cuatro modelos puros de autoridad a lo largo de la historia. Para cada uno de ellos, apunta, existe un sistema filosófico que lo sustenta, aunque en ellos el concepto de autoridad no haya sido el foco de interés. En la teoría platónica se puede interpretar la autoridad del juez; en la de Aristóteles la del jefe; en la escolástica la figura del padre y en el pensamiento hegeliano, en el que se ha formado Kòjeve, aflora la reflexión sobre la autoridad del amo.

La primera particularidad que apunta el autor y que es de capital importancia para la distinción con el poder, es que, en cualquiera de sus cuatro modalidades, la autoridad refiere al problema del tiempo. El padre ancla su autoridad en el pasado, el amo en el presente, el jefe en el futuro y el juez en la atemporalidad. En otras palabras, la autoridad del padre tiene que ver con la tradición; la del amo con la acción; la del jefe con el futuro; y la del juez con la contemplación. Todas ellas mantienen el núcleo común de autoridad como aquello que no necesita de la fuerza para acaecer (a diferencia del Derecho) pero difieren en la caracterización de este acaecimiento.

Al concentrar el análisis en el aspecto fenomenológico, metafísico y ontológico de la autoridad, Kòjeve omite en sus reflexiones el pensamiento político romano y no hace referencia alguna al concepto de *auctoritas*. Esto plantea una diferencia crucial con Arendt. Para ella no hay autoridad sino hasta

los romanos. Platón y Aristóteles, como vimos en el capítulo 3, no llegan a comprender el fenómeno político de la autoridad y la Iglesia Católica ancla toda la legitimación de la estructura en la noción romana. Por lo tanto, para Arendt, sólo hay un concepto de autoridad que es el romano y, muerto este como sucede en el mundo moderno y particularmente en el siglo XX, el mundo se queda sin autoridad y eso explica su crisis general. Kòjeve parte desde un lugar teórico completamente diverso. Kòjeve es un hegeliano convencido y consecuente, toda su obra es un comentario y una ampliación de Hegel, sobre todo de su concepción de la historia que, como veremos a continuación, está en las antípodas de la postura de Arendt.

Antes de resumir los cuatro modelos de autoridad que plantea el autor ruso-francés, apuntemos desde el inicio una crítica precisa: no hay una sola referencia a lo femenino en los tipos en que Kòjeve analiza la autoridad. El hecho histórico de que los fenómenos políticos de autoridad han sido mayoritariamente encarnados o estudiados por varones, debe cotejarse con los estudios feministas del siglo pasado y el actual. No lo realizaremos aquí, pero noto como espacio posible de profundización las categorías arendtianas de público-privado que veíamos en la Parte II en relación al binomio autoridad-mujer. A partir de los diversos estudios feministas y sus desarrollos, una pregunta posible sería cómo construir figuras teóricas que asuman el aspecto femenino, contrarrestando así las tradicionales imágenes de “padre”, “juez”, “amo” y “jefe”. Sólo a modo de ejemplo de esta tesitura cito: «El saber estar en la diferencia en la relación con un semejante me permite revivir en el presente y libremente algo de la relación infantil con la madre (...) En nuestra civilización el amor femenino de la madre carecía de representación. Pienso, por poner sólo un ejemplo, en el culto a María, culto nutrido secretamente por el amor femenino de la madre, pero continuamente revisado y reescrito según las exigencias, internas y políticas, de una jerarquía completamente masculina.»²⁰ Justamente Muraro plantea en su artículo la importancia y la positividad que tiene para los estudios feministas la apropiación y reelaboración del concepto de autoridad. Dicho este apunte, volvamos a los modelos masculinos de Kòjeve.

²⁰ Muraro, Luisa; “Sobre la autoridad femenina” en *Filosofía y género; identidades femeninas*, Birulés, Fina (compiladora); Pamplona, Pamiela, 1992, pág. 57. Hasta donde sé, las estudiosas principales de Arendt que han interpretado sus nociones principales a la luz de los feminismos, pienso en Benhabib, Birulés, Young Bruhel, y Butler, no han abordado específicamente el tema de la autoridad.

Padre-pasado-tradición

Adelantamos en este trabajo (página 76) algunas características de la autoridad del padre que Kòjeve rastrea en la filosofía medieval. La reflexión teológica cristiana está basada en la autoridad de Dios de quien se deriva la existencia y en quien nos reconocemos para actuar en el mundo y trascenderlo. Hay tres cuestiones para tomar en cuenta de la autoridad del Padre que plantea la religión monoteísta. La primera es que una autoridad así incluye las otras tres. Si reconocemos (creemos) que Dios existe, y es uno, y su verbo se hizo carne, entonces todas nuestras acciones, pasadas, presentes y futuras, están orientadas hacia esa autoridad eterna. Será padre, amo, jefe y juez, sostenidas las últimas tres sobre la base de la primera, sobre el hecho *ya* ocurrido.

La segunda idea, que se desprende de la anterior aunque Kòjeve no la menciona, es que la única autoridad que queda a los humanos es el aumento de ese mensaje divino. El modelo de autoridad del padre está basado en la *augeo* y no cree en la capacidad del *auctor* para crear algo nuevo. Desde esta perspectiva todos los seres humanos deben dedicar su vida a insuflar esa creación, regar la autoridad originaria y hacerla crecer en cada actividad, en cada acto entendido siempre desde la fundación, desde el comienzo de la vida en común en, desde, y hacia el Creador. Lo que en los romanos es el aumento de la fundación de la ciudad, en los creyentes es el aumento de la fundación del mundo, realizada por Dios y revelada en su mensaje.

El tercer aspecto es la posibilidad de la reacción que, como hemos venido diciendo, es una característica esencial a las relaciones de autoridad. Nos topamos aquí con un callejón sin salida: «la definición de lo Divino difiere de la Autoridad: en el caso de la acción divina, la reacción (humana) es en absoluto *imposible*; en el caso de la acción autoritaria (humana), la reacción es, por el contrario, necesariamente *posible*»²¹. Kòjeve plantea dos modos para escapar de este callejón sin salida que son tan problemáticos como el callejón mismo.

El primero es asumir esta no reacción como un modo de autoridad contradiciendo la definición general (recordémosla, tiene autoridad aquello o aquel sobre lo que se puede reaccionar). Para ejemplificar esto Kòjeve no se limita

²¹ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág.39, (resaltado en el original).

a la cuestión divina sino que acude a las derivaciones que tiene el tipo puro de “autoridad del padre”: Dios-hombres, Padre-hijo, Anciano-joven, tradición-presente; y sobre todo muertos-vivos. «El hombre tiene más autoridad después de su muerte que mientras vive: el testamento tiene más autoridad que las órdenes que impartía el hombre mientras vivía (...) La razón de esto es que resulta materialmente imposible reaccionar contra un muerto. El ejercicio de la autoridad por parte del muerto no implica ningún *riesgo* para él. De ahí la fuerza y la debilidad de esa autoridad. En suma, es un caso particular de autoridad divina.»²² La imposibilidad de contrarrestar, amén de que sin esta posibilidad no hay autoridad, sería paradójicamente un caso de autoridad. Así lo dijo Nietzsche: «los hombres póstumos -yo, por ejemplo- son peor comprendidos que los hombres actuales, pero mejor escuchados. Con más rigor: nunca nos comprenden, y de ahí nuestra autoridad»²³

Es de capital importancia la diferencia entre imposibilidad de reacción y suspensión de reacción. Ésta última implica que existía una posibilidad de reaccionar que quedó neutralizada (el sujeto que resuelve no enfrentar al “superior” o no protestar la sanción del maestro) mientras que la primera supone una absoluta disolución de esta posibilidad.

El Dios que creó, el hombre que dijo y murió, las generaciones que se amontonan en el pasado, como lo expresó Marx, «la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos»²⁴, responden a este tipo de autoridad que tiene su fuerza en la debilidad de que no podemos enfrentarla como a algo “vivo”. La opresión que anunciaba Marx es justamente el no poder reaccionar contra toda esa herencia que cargamos en la espalda. Y lo que es aún más paradójico: para deshacernos de la herencia acudimos a ella en busca de inspiración, consejo y alivio. Esto también lo vio el autor de *El Capital* y un resumen de este nudo básico de nuestra existencia temporal fue expresado por Derrida así: «Todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente. Y esto es toda la historia»²⁵ Pocas cosas son más fuerte que la voz de los muertos una

²² *Ibídem*, pág. 42 (resaltado en el original).

²³ Nietzsche, F.; *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pág. 28.

²⁴ Cita completa en la página 15 de este trabajo.

²⁵ Derrida, J.; *Fuerza de Ley, el fundamento místico de la autoridad*, op. cit., pág. 20.

vez que fueron escuchadas; pocas cosas más frágiles que ese susurro de la historia que parece mudo.

El segundo argumento de Kòjeve para salirse del callejón es asumir que sí se puede reaccionar contra el modelo de autoridad del Padre, e interpretar esa acción como un modo de suicidio.

Dios es siempre el Dios de los *ancestros* ("Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob"). De ahí también el carácter divino (sagrado) de toda "tradición": el pasado que *determina* el presente por lo general resulta asimilado, a fin de cuentas, a un origen *divino*. (...) Y lo mismo sucede con la Autoridad de la Tradición y de quienes la sustentan. Estos últimos no son sólo, en tanto viejos, los padres "materiales" (físicos) de los actuales hombres: en tanto representantes de la *Tradición*, son sus "padres espirituales", son quienes encarnan la "causa" que ha hecho de los contemporáneos lo que son. La Tradición, como tal, ejerce una *Autoridad* gracias a esa "causa", que determina la realidad social, política, cultural dada: se renuncia voluntaria y conscientemente a "reaccionar" contra ella porque tal "reacción" sería una reacción contra sí misma, una especie de suicidio.²⁶

Al introducir la renuncia a reaccionar el autor introduce la posibilidad de reacción que había considerado imposible pocas páginas atrás. Si la consecuencia de ese enfrentamiento es una especie de suicidio sólo se podría saber al final de los tiempos y en el supuesto de que el mismo contenga un juicio final; mientras tanto, nuestra relación con el pasado y nuestra proyección al futuro será siempre paradójica y no sabremos si el *katechón* es más lo que frena el Apocalipsis que lo que lo precipita. Pero lo cierto es que reaccionamos. Dicho con humor: «una comunidad mesiánica que desee presentarse como institución se halla ante una tarea paradójica. Como observó irónicamente en cierta ocasión Jacob Bernays: "tener al Mesías en la espalda no es una posición cómoda", pero tenerlo perennemente delante puede resultar a la postre igualmente incómodo.»²⁷ En definitiva, la encarnación política de la autoridad del Padre plantea problemas teológicos que no abordaremos aquí y de los cuales hay algunos indicios en el capítulo 3. Para nuestro contexto, es digno de notar que el modelo puro de "autoridad del padre" de Kòjeve plantea una noción de "padre" altamente problemática.

²⁶ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., págs.52-53 (resaltado en el original).

²⁷ Agamben, G.; *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pág. 13. Lamentablemente Agamben no analiza este texto de Kòjeve en los seminarios sobre San Pablo. La cita de Bernays pertenece a "Aphorismen" en "*Jacob Bernays, un philologue juif*" ed. de J. Glicker y A. Lask, Villeneuve, Presses Universitaires du Septentrion, 2006, pág. 257.

En un recorrido por las metáforas de interacción social que impregnaron los siglos XVII, XVIII y XIX, Sennett se detiene especialmente en el paternalismo, al que llama una “autoridad del falso amor” o, lo que es lo mismo, una apariencia de autoridad. La figura del padre tuvo una representación social metafórica, a la que Sennett llama paternalismo, que suma, a las clásicas referencias a Dios, a los ancestros y al padre biológico, las imágenes del maestro, jefe y superior, todas analogías con un claro sentido jerárquico y económico. «Los paternalistas empresariales trataron de soldar simbólicamente la familia y el trabajo mediante imágenes de sí mismos como autoridades»²⁸

Cotejar el texto de Sennett con el análisis de Kòjeve y con *La condición humana* de Arendt ayuda a ver encarnadas algunas de las intuiciones arendtianas respecto a la confusión de los espacios. En efecto, el industrialismo, con el ascenso del *animal laborans* y la aparición pública de la esfera privada, produjo una tensión dramática entre la vida privada y la vida laboral de cada sujeto (véase pág. 129 y el texto de Engels allí citado). Un modo de resolución de esa tensión fue el paternalismo, donde los jefes, los empresarios, directores de las industrias y las organizaciones, se presentaron a sí mismos como “padres” de sus súbditos. Esta metáfora del padre osciló siempre entre dos ideas enlazadas: el padre es infinitamente bueno con sus hijos y los hijos no pueden desobedecer al padre. Si en el ámbito de lo teológico estas dos ideas pueden tener asidero, lo cierto es que llevarlas al ámbito político es altamente riesgoso y problemático. E inclusive en el ámbito de lo familiar hablar de la bondad infinita y la obediencia irrestricta trae más inconvenientes que soluciones y pone en entredicho la noción misma de autoridad. Son justamente estas dos ideas entrelazadas las que están por detrás de la noción pura de “padre” que plantea Kòjeve, y que Sennett desarticula mostrando su incoherencia y falsedad en el ámbito de las relaciones laborales y privadas.

Lo que sabe un niño acerca de la protección de su padre no es lo mismo que aprenderá un adulto joven acerca de un jefe. El trabajo no es una extensión natural de la familia. La figura con autoridad no se puede explicar por la «hipótesis de los espejos», es decir, por la hipótesis que suelen hacer los psicoanalistas de que las relaciones sociales generales reflejan las relaciones primarias eróticas, agresivas o de adaptación dentro de la familia. (...) Además, ¿qué significa para un hombre que está en el poder decir a otro adulto «confía en

²⁸ Sennett, R.; *La autoridad*, op. cit., pág. 65.

mi» y hacer que esta petición despierte recuerdos arcaicos de la confianza que experimentaba uno cuando era niño? ²⁹

Una madre o un padre pueden sentirse orgullosos y alegres cuando los hijos piden explicaciones e incluso cuando los contradicen. En una relación “sana” entre padres e hijos pequeños, y entre adultos y niños, las reacciones de estos hacia aquellos son una señal de buena salud, lo contrario de lo que quiso imponer la metáfora paternalista. Por eso allí el autor habla de falso amor. «La introducción de autoridades de tipo paterno en un contexto burocrático tuvo el efecto de aumentar las facultades del padre adoptivo hasta mucho más allá de las imperantes normalmente en una familia.»³⁰ Y en relación al ámbito privado, «un padre a quien le hagan frente sus hijos no necesita forzosamente sentirse humillado si los hijos logran resistirlo; de hecho, es posible, que celebre que tengan el valor de hacerle frente»³¹

A su vez, la introducción de la metáfora paternalista en las relaciones sociales jerárquicas, implica la introducción de las cuestiones íntimas, sea para revelárselas al padre-jefe que lo permite como para ocultárselas al padre-jefe que se puede desilusionar si las supiera. En cualquiera de los dos casos, el discurso íntimo en tanto revelado u ocultado, empantana, confunde y aleja el acontecimiento de la autoridad. (véase capítulo 6)

Las reflexiones sobre el modelo del padre de Kòjeve y Sennett abren trabajos empíricos valiosos. Hurgar en los modelos de paternidad y los modelos

²⁹ *Ibidem*, pág. 59. Vista la crítica al psicoanálisis, quizás sea menester recordar que este libro de Sennett parte de las conferencias en memoria de Sigmund Freud realizada por el autor en la Universidad de Londres en 1977. Si bien no lo cita, creo que aquí también está criticando la concepción de Adorno en *La personalidad autoritaria* de Adorno, T.W.; Frenkel-Brunswick, E.; Levinsom, D.S. y Sanford, R.N., Nueva York, Harper, 1950.

³⁰ Sennett, R.; *La autoridad*, *op. cit.*, pág. 63. El ejemplo paradigmático de este modelo paternalista fue el caso de George Pullman, el inventor de los coches-cama. Pullman, cual padre de una gran familia, construyó una ciudad en Illinois para todos los empleados y sus familias. 12.600 personas vivían allí. Pullman sabía las fechas de cumpleaños de los obreros, sus esposas y sus hijos. Todos recibían regalos, la ciudad funcionaba sin contratiempos y Pullman era visto como modelo perfecto de jefe-padre y protector. Pero, para sorpresa de muchos, el 12 de mayo de 1894 empezó la huelga contra la empresa. Duró tres meses. Pullman dijo sentirse como un padre traicionado. Los obreros querían más incidencia en el funcionamiento de la ciudad. Algunos querían comprar las casas de la ciudad de Pullman con los ahorros que consiguieron trabajando para Pullman. Pero Pullman no quería. Como explica Sennett, “esta es la ironía del paternalismo de Pullman: no podía mantener su poder sobre el aspecto físico de la comunidad, sobre quién pertenecía a ella y sobre cómo vivía esa comunidad más que negando a sus tutelados la oportunidad de hacerse propietarios”. (pág. 68. El análisis pormenorizado del caso va de la página 66 a la 79.) Las conclusiones son inequívocas: el padre que se sienta jefe de sus hijos impide la autoridad; el jefe que se sienta padre de sus empleados impide la autoridad; el hijo que sienta que su padre es jefe impide la autoridad; el empleado que vea a su jefe como un padre impide la autoridad.

³¹ Sennett, R.; *La autoridad*, *op. cit.*, pág. 73.

de maternidad actuales desde estas reflexiones o desde los modelos que emergen del psicoanálisis o de la literatura (La carta de Kafka al padre por ejemplo o la horda primitiva freudiana que busca asesinar al padre descritas en *Totem y Tabú*) pueden brindar resultados a lo menos interesantes que abonen las distinciones de poder y autoridad, y de cómo el crecimiento de uno puede hacer decrecer al otro, o de cómo logran convivir ambos, o de cómo pueden ambos estar ausentes.

Apuntando al fenómeno padre-hijo, Carl Friedrich bogaba por una distinción de autoridad y poder para la figura paternal en relación al niño. Según su concepción, un recién nacido está a merced de sus padres y, en este sentido, ellos tienen todo el poder sobre él, ninguna autoridad. Pero ese fenómeno va disminuyendo con el paso de los años hasta desaparecer en la edad adulta. En relación con el hijo mayor, una madre o un padre, y vuelvo a llamar la atención sobre la ausencia total de lo maternal también en el texto de Friedrich, no tienen ya más poder, quizás puedan tener autoridad.

[Al principio] el poder de los padres es una fuerza absoluta, hasta el extremo de que el legislador ha creído conveniente controlar y limitar (...) Pero este poder absoluto no sigue en pie, a medida que va creciendo el niño. El padre sensato prefiere explicarle lo que hay que hacer y cree darle razones sustituyendo así la sujeción por la comprensión. Contesta a sus porqués y procura desarrollar en el pequeño un entendimiento de las razones –y una participación en ellas– que tiene el padre para solicitar obediencia y su asentimiento. En este proceso, surge una nueva relación, distinta de la del poder y la fuerza; pues bien, a esta relación es a la que yo llamaría autoridad.³²

Son este tipo de distinciones internas a la figura del padre, meramente esbozadas aquí, lo que se saltó Kòjeve en su análisis del modelo puro y sus derivaciones. «Por su misma naturaleza, el animal humano no puede limitarse a una rutina, sino que se aparta del sendero trillado.»³³ En el enfoque de Kòjeve, al modelo puro de la autoridad del Padre se enfrentarán los modelos puros de la autoridad del amo y del jefe que, en cierta medida, lo contradicen, como si se apartaran del sendero trillado.

³² Friedrich, C.J.; “Autoridad, razón y libertad de opción”, en *La autoridad, op. cit.*, pág. 54.

³³ Wender W., Charles; “Exploración de la naturaleza de la autoridad” en *La autoridad, op. cit.*, págs. 17-47, pág. 23.

Amo- presente-acción

Si el modelo de la autoridad del Padre es *augeo*, el modelo puro del Amo es *auctor*: hay una incisión en el tiempo que hace emerger una nueva autoridad. ¿Qué es esa incisión? No tanto la victoria del amo sobre el esclavo o la derrota de éste sobre aquel sino el *reconocimiento* que presupone, guía y culmina la lucha de ambos. Especialista en Hegel, Kójeve establece que este modelo puro es el único de los cuatro que fue explícitamente desarrollado por su autor; y ese desarrollo es la sección B capítulo IV.A de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aunque de allí el pensador alemán no haya derivado una teoría específica de la autoridad.

«La Dominación nace de la Lucha a muerte por el <reconocimiento> (*anerkennen*). Ambos adversarios se plantean un objetivo esencialmente humano, no animal, no biológico: el de ser <reconocidos> en su realidad o dignidad humanas (...) el Esclavo renuncia consciente y voluntariamente a su posibilidad de reaccionar contra la acción del Amo: lo hace porque *sabe* que esa reacción implica el riesgo de su vida y porque no *quiere* aceptar ese riesgo.»³⁴ Cabría preguntarse si no se puede leer sólo como obediencia este fenómeno que Hegel entendió también como autoridad. En efecto, es difícil que el reconocimiento sea voluntario si lo que está en juego es la diferencia entre vida y muerte. La capacidad de reaccionar que es inherente a los fenómenos de autoridad quedaría demasiado reducida. Amén de esto, Kójeve destaca del proceso de puja el nacimiento (*auctor*) de un reconocimiento entre vencedor y vencido, la génesis de una relación jerárquica reconocida y que establecerá las condiciones presentes para toda acción. No ingresemos ahora en una exégesis detallada de la filosofía de Hegel ni en un recorrido por las interpretaciones más salientes que ha recibido la dialéctica del amo y el esclavo a lo largo de la historia, sobre todo desde Marx en adelante, incluida la de Kójeve de tanta influencia en Francia.³⁵ Limitaremos el asunto al modelo puro de autoridad y sus características comparativamente más salientes.

³⁴ Kójeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., págs 43 y 44 (resaltado en el original).

³⁵ Un recorrido por estas visiones y sus divergencias puede consultarse en “*Hegel’s Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology*” de Chris Artur en *New Left Review*, noviembre-diciembre 1983, págs. 67–75. Disponible en: <http://marxmyths.org/chris-arthur/article.htm> Mas acá en el tiempo, de Susan Buck-Morss, “Hegel and Haiti”, vol. 26, núm. 4. (2000), *Critical Inquiry*, págs. 821-865 sobre todo a partir de la página 846. La postura de Arendt está resumida en las anotaciones 3 y 4 del Cuaderno IV y en la anotación primera del Cuaderno V del *Diario filosófico*, op. cit. pág 82 y ss.

En primer lugar, no hay en esta caracterización referencia a un pasado que nos guíe, ni a un futuro que se augura; la entidad tiempo queda reducida a la lucha presente y, fundamentalmente, al reconocimiento que genera y que porta consigo la autoridad reconocida por ambas partes. En segundo lugar, la fatiga por el reconocimiento es espontánea y esa espontaneidad es un aspecto central de la génesis de la autoridad. El proceso no se resuelve por contratos, dictámenes, nombramientos, ni por una decisión calculada de luchar, sino por la propia espontaneidad de ser y el riesgo que eso acarrea.³⁶ En esta espontaneidad está en juego nuestra identidad que, a su vez, necesita de «el otro»; es más, sólo porque reconocemos al otro puede emerger un yo. «La autoconciencia es *en sí y para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en sí y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que sea algo reconocido.»³⁷

Este pasaje introduce de lleno la pluralidad y una pregunta precisa: ¿por qué hay que luchar para llegar al reconocimiento? Una posible respuesta es: porque hay que salirse de sí, porque hay que desprenderse, porque el camino del reconocimiento es la batalla por vincularse hasta lograr que sea posible *toda* desvinculación. Este proceso no tiene opción de ser pacífico porque es riesgoso. En esta interpretación, la autoridad del amo no es su fuerza ni su imposición sino su capacidad de desprendimiento y renuncia, o, para decirlo en los términos de Kòjeve, su decisión de aceptar todo riesgo y a todo precio. «La autoridad del amo no es, pues, solamente la del guerrero. De manera general, es la autoridad de quien (en todos los campos) está listo para “correr el riesgo” , es capaz de tomar una decisión (proyecto), se pone en marcha, etc.; en suma, de quien sin embargo no siempre es “razonable” y “prudente” .»³⁸

Nótese el parecido entre esta definición de autoridad y las notas distintivas de la acción arendtiana. Si bien estas últimas hacen hincapié en la

³⁶ Las páginas 56-78 del libro de Kòjeve se detienen en este asunto de la génesis espontánea de la autoridad y las dificultades de su duración-transmisión en el tiempo. Atacando la idea de Rousseau del Contrato Social, el autor establece que los tres mecanismos para hacer perdurar la autoridad son la herencia en el modelo del Padre, la nominación en el del Amo y la elección en el del Jefe. En cualquiera de los tres casos, la transmisión de la autoridad reduce su capacidad en comparación a su génesis espontánea. En el caso del juez Kòjeve cree que no se puede dar transmisión de autoridad aunque analiza las características del Poder judicial.

³⁷ Hegel, G.F.; *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, pág. 210.

³⁸ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 77. A la pregunta de por qué luchar Kòjeve daría una respuesta diversa a la que doy aquí, para él, al igual que para el marxismo clásico, en el proceso del reconocimiento está implícita la lucha a muerte por el poder. Sobre el elemento de violencia que se desprende de esta concepción haré un breve apunte en las conclusiones.

pluralidad humana, comparten ese elemento vertiginoso de “lanzarse” al mundo. «En el mundo de la acción todo depende del momento, sólo es decisivo lo que hago ahora en este instante; esto lo cambia todo hasta hacerlo desconocido»³⁹

Pero el modelo puro del amo, concentrado en el presente y en la acción, tiene un problema con la dimensión temporal que el mismo Kòjeve reconoce y que también conecta directamente con las reflexiones de Arendt sobre el tiempo. «Un Presente sin Futuro ni Pasado no es más que un Presente “natural”, no humano, no histórico, no político (...) la vida está dominada por su aspecto *animal*, por cuestiones de alimentación y sexualidad. Lo humano se mantiene aún en la medida que hay un resto de trascendencia del Presente, tanto por el Pasado como por el Futuro.»⁴⁰ El reconocimiento del que brota la autoridad del Amo, si bien sucede en un «aquí y ahora» en el que se corre el riesgo y se sale airoso y reconocido por el otro, debe implicar una condensación del tiempo para que pueda tener autoridad, de lo contrario, estamos frente a una imposición natural donde se diluye todo elemento político.

La ausencia de lo político y de la profundidad temporal que porta el “presentismo” es lo que Arendt analizó con el auge del *animal laborans*, Foucault con sus reflexiones sobre la biopolítica y que, en la actualidad, plantea Agamben con la idea de *nuda vida*.⁴¹ El factor común a todos ellos es que, si todo se entiende en términos de dominación y satisfacción de necesidades, se acabó la política y por lo tanto la interacción colectiva de la que puede brotar la autoridad.

Si bien la introducción de la temporalidad que se condensa en el presente contradice su modelo puro de Amo, Kòjeve cree que justamente el pensamiento hegeliano es el intento por antonomasia de asir el tiempo del mundo. Precisamente ese intento es lo que Arendt indica como la ausencia en Hegel y, por elevación, también en Marx, de una concepción de la política, esto es, de un reconocer la pluralidad y la indeterminación de la acción humana.

Hay solamente una diferencia esencial entre Hegel y Marx, la cual tiene de todos modos, una importancia catastróficamente decisiva. Esa diferencia se

³⁹ Arendt, H.; *Diario filosófico*, op. cit., Cuaderno II [24], pág. 47.

⁴⁰ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 87.

⁴¹ La enorme paradoja es que la *nuda vida* se haya convertido, según denuncia Agamben, en la política de nuestro tiempo aunque significa la muerte de toda política en el sentido arendtiano. Para una diagnóstico actual de esta situación y una contraposición entre la labor en Arendt, la biopolítica de Foucault y la *nuda vida* en Agamben véase la cita 73 de la Parte II.

cifra en que Hegel proyecta su visión de la historia universal solamente al pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación; Marx, en cambio, la proyecta “proféticamente” al futuro y entiende el presente solamente como el trampolín. No cabe duda de que era indignante la satisfacción de Hegel con las situaciones actualmente existentes, pero, por otra parte, era muy acertado su instinto político, su método de atenerse a lo que pueda captarse contemplativamente sin utilizarlo para poner fines a la voluntad política o para mejorar aparentemente el futuro al servicio de la misma. Hegel, por el hecho de que tenía que entender necesariamente el presente como el final de la historia, en el plano político había desacreditado y refutado su enfoque histórico-universal, cuando Marx lo utilizó para introducir con su ayuda en la política el auténticamente mortal principio antipolítico.⁴²

Ese principio mortal son las leyes necesarias de la historia, es el desconocimiento de la natalidad y lo milagroso de la acción. Si aplicamos a la cita los modelos puros de Kòjeve, deberíamos decir que el Amo de Hegel subsume la autoridad del Padre, mientras en la concepción de Marx prevalece el modelo del Jefe, que Kòjeve rastrea en la filosofía aristotélica y al que arribaremos enseguida. Desde el punto de vista de Arendt, la clave es que tanto el sistema hegeliano como el marxista, si bien conciben una estructura temporal que no se limita a un presente natural, aniquilan la contingencia y la pluralidad, y así, «la supuesta realización del hombre elimina simplemente a los hombres»⁴³ Demás está decir que con esa eliminación se anula también toda posibilidad de acontecimiento de la autoridad.

Jefe-futuro-proyecto

Como bien indica Kòjeve, la argumentación hegeliana sobre el Amo excluye los posibles fenómenos de autoridad entre iguales, los que podría haber entre dos amos, o en un grupo social del que brota un Jefe sin necesidad de establecer vencidos y vencedores. Este fenómeno de emergencia sin la mediación de una lucha por el reconocimiento, se encuentra en la filosofía de Aristóteles. Si bien el Estagirita también habla de la relación del amo con el esclavo, no entiende ésta en términos de reconocimiento de la dominación presente, sino en términos de previsión del futuro. «el Amo tiene derecho de ejercer una Autoridad sobre el Esclavo porque él puede *prever*, mientras que este último no hace más que registrar las necesidades *inmediatas* y se deja llevar exclusivamente por ellas. Es,

⁴² Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno III [26], pág. 71 (subrayado en el original).

⁴³ *Ibidem*, Cuaderno VI [12], pág. 128 (subrayado en el original).

entonces, si se quiere, la Autoridad del “inteligente” (...) Quien se da cuenta de que ve menos que otro, o no tan lejos, fácilmente se deja *llevar* o *guiar* por él. Renuncia, pues, conscientemente a las reacciones posibles; experimenta los actos del otro sin oponérsele.»⁴⁴

La diferencia principal entre el Amo y el Jefe está en el espacio temporal donde se justifica la relación de autoridad; mientras que en el caso de Hegel la justificación se encuentra en el tiempo presente reconocido, en el de Aristóteles se encuentra en la proyección futura augurada. Si bien Kòjeve reconoce que estas formas puras se encuentran interconectadas en el plano de las autoridades reales, no deja de apuntar la importancia de sus diferencias conceptuales, metafísicas y ontológicas, que se resumen en la pregunta de cómo afectan los cuatro modelos de autoridad a la entidad Tiempo. Si el Padre es *augeo* y el Amo es *auctor*, en el caso del Jefe la autoridad le viene de su *auspices*, aunque Kòjeve no lo plantee nunca en estos términos.

Lo primero que conviene advertir al analizar este modelo puro es su papel preponderante durante la modernidad, período histórico en el cual los otros modelos quedaron supeditados a esta capacidad de proyección y anticipación del futuro que se puede *construir*. «La aparición de la idea de progreso, tan característica de la historicidad moderna, no puede ser la pura y simple transposición de la esperanza escatológica. Esta última se refiere a un acontecimiento que irrumpe en la historia desde el exterior y del cual el hombre espera que cumpla sus expectativas. El progreso, por el contrario, está ligado a las potencialidades de *este* mundo y a la propia actividad del hombre que intenta realizarlo.»⁴⁵ Los seres humanos que encarnen el modelo de autoridad del jefe serán aquellos que sepan organizar esta proyección al futuro, anticiparse, materializar la expectativa.

Ingresamos aquí en un tópico que Kòjeve no aborda y es la representación que la modernidad tiene de sí misma, su proyecto de ser el “nuevo tiempo” y performativamente anunciarlo como posibilidad. En esta atmósfera, como establece Koselleck, «las expectativas, con su impaciencia, se alejan cada vez más

⁴⁴ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 45.

⁴⁵ Revault d'Allones, M.; *El poder de los comienzos...*, op. cit., pág. 129.

de todas las experiencias anteriores»⁴⁶. En nuestro contexto esto significa ir contra el modelo de la autoridad del Padre, desatenderla, desacreditarla, es el llamado espíritu revolucionario, con las aporías que ello pueda tener y que resumimos en las primeras dos partes de este trabajo.⁴⁷ Arendt prestó particular atención a este asunto de la historia y lo analizó tanto en términos historiográficos (sobretudo, *Historia e inmortalidad*, *El concepto de historia: antiguo y moderno*) como filosófico-políticos (*La condición humana*). De estos textos se desprende que Arendt no cree en este modelo puro de Autoridad del Jefe.

El argumento principal tiene dos caras: de un lado, para Arendt la historia es ante todo *Mnemosine* y por lo tanto hay que mirar hacia el pasado en busca de ejemplos y acontecimientos, no de leyes históricas; del otro lado, la historia humana es impredecible y por lo tanto el que se arrogue la autoridad del proyecto y de saber hacia dónde se está yendo, traiciona la materia de la que están hechas las acciones humanas. Dicho en otras palabras, en el modelo del jefe no se hará filosofía política sino filosofía de la historia. Y eso sería lo que hace, también, Kòjeve. Y lo hace en la estela de Hegel, quien, si de una parte desarrolló la autoridad del amo, de la otra es el “jefe” que puso en la aprehensión del tiempo histórico la autoridad que otros buscaban en Dios o en la razón.⁴⁸

En vistas al pasado, lo principal para Arendt era encontrar proezas, detalles, *acontecimientos*, minucias que iluminen nuestra condición. En efecto, eso era la historia hasta la modernidad. «Los romanos concibieron la historia como un almacén de ejemplos tomados del comportamiento político real para demostrar qué demandaban de cada generación las tradiciones, la autoridad de los antepasados, y qué había acumulado el pasado para beneficio del presente. Nuestra noción de proceso histórico se impone a ambos conceptos, confiriendo a la simple secuencia temporal una importancia y dignidad que jamás tuvo antes».

⁴⁶ Koselleck, Reinhart; *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1991. Tomado de Revault d'Allones, M. *op. cit.*, pág. 130. Véase también de Antonio Gómez Ramos *Reivindicación del Centauro: actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003, sobre todo págs. 32-38 y la cita en la página 25 de la carta que Ch. S. Pierce escribió a Lady Welby: «Nuestra idea del pasado es precisamente la idea de aquello que está absolutamente determinado, fijo, *fait accompli*, y muerto, frente a lo cual es futuro está vivo, es plástico y está por determinar.» Nada más lejos de Arendt.

⁴⁷ Véase también la introducción de A. Gómez Ramos, a *historia*, *Historia* de R. Koselleck, Madrid, Trotta, 2004, págs. 9-24. Respecto al intento de renegar del modelo de Autoridad del Padre dice Kòjeve: «el Burgués quiere olvidar sus “bajos” orígenes de “labrador”, reniega –inconscientemente– de su pasado “vergonzoso”. De ahí la inconsciencia de la anulación de la Autoridad del Padre.» (pág.85).

⁴⁸ Arendt, H.; *La condición humana*, *op. cit.*, págs 320-330. Véase también página 84 de este trabajo e “Historia e inmortalidad” en *De la historia a la acción*, *op. cit.*, págs 47-73.

En vistas al futuro, la cuestión medular para Arendt es comprender que «el carácter impredecible no es una falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos podrá eliminarlo.»⁴⁹ Esas ingenierías son para ella no sólo la filosofía de la historia, sino las ciencias sociales y económicas que ponen el acento en la conducta y desatienden la acción.

Pero amén de la potencia de la argumentación arendtiana, y en una perspectiva aristotélica de “salvar los fenómenos”, lo cierto es que a pesar de la impredecibilidad del futuro, entramos en procesos de reconocimiento de autoridad para con quienes aventuran respuestas a lo que puede suceder mañana, sin de ahí deducir una noción de progreso ni una visión instrumental de la historia. Dicho de otro modo, en una perspectiva de microfísica de la autoridad, el modelo de Jefe de Kòjeve vale en la medida que reconocemos a aquellos que encuentran y coordinan elementos del presente que ayudan a hilvanar el futuro. Claro que de allí no hay que concluir, como sí hace el autor, que hay una primacía del futuro y que, por lo tanto, «la Autoridad por excelencia es la del Jefe».⁵⁰ Más bien, habría que contentarse con una visión más moderada y que articula los modelos puros: «el Futuro sólo ejerce una Autoridad en la medida en que se “manifiesta” bajo forma de *proyecto* (concebido en el presente, en vistas del futuro, sobre la base de los conocimientos del pasado).»⁵¹

Para el acaecimiento del modelo de autoridad del jefe no hay que suscribir a ninguna filosofía de la historia ni creer que el futuro es aprehensible intelectualmente. En una nota de diciembre de 1952, Arendt expresaba esto de otra manera, subsumiendo otra vez todo en el modelo del Padre pero haciendo alusión al momento fulgurante que aquí caracterizamos como acontecimiento de autoridad: «la grandeza [del pasado] como presencia nos destruiría inmediatamente; se da tan solo como un relámpago, que inmediatamente ha pasado. Cuando se apaga, cuando ha pasado, comienza su “historia”, es decir, ahora tiene la posibilidad de la grandeza y la permanencia. Así el pasado es también la dimensión de la permanencia, el presente pasa, el futuro surge, el

⁴⁹ Arendt, H.; “El concepto de historia...”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit. págs. 104 y 98.

⁵⁰ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 71.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 75. (subrayado mío) En este punto Kòjeve analiza la metafísica de la autoridad en base a las cuatro causas aristotélicas y concluye que la causa material es la tradición, la causa eficiente la acción presente, la causa final la proyección al futuro y la causa formal la eternidad de la contemplación, que es la autoridad del juez.

pasado permanece.»⁵² Habría que ver si ese “relámpago” tiene alguna conexión con el último modelo puro de autoridad que estableció Kójeve.

Juez-eterno-contemplación

A diferencia de los tres modelos anteriores, la autoridad del juez no está anclada en el tiempo en el sentido de proyecto pasado, presente o futuro, sino en la *aletheia* griega, en juzgar lo que es más allá del tiempo, más allá de toda contingencia. El Juez «no propone nada, simplemente <juzga> lo que es. Y tampoco es el conocimiento más vasto de las leyes lo que hace la Autoridad del juez: es únicamente su justicia. (...) todo poder que no descansa en la Justicia tampoco descansa sobre una autoridad.»⁵³

La autoridad del Juez fagocita la del Padre, el Amo y el Jefe ya que en cualquiera de ellos tres su autoridad no descansa en la justicia como tal sino en la salvaguarda del pasado, la preeminencia del presente o la anticipación del futuro. En cualquiera de estas tres actividades no entra necesariamente en juego la justicia. El modelo del juez por el contrario, introduce la eternidad en el tiempo. Es esta característica totalizante la que llevó a Platón a depositar en el Rey-filósofo un poder absoluto. Este modelo puro tiene inevitablemente un efecto totalizante que incorpora y subordina los otros tres modelos. Es el efecto ineluctable de una eternidad que se hace tiempo.

Lo Eterno solo tiene una *Autoridad* propiamente dicha en relación con las *acciones* humanas, en la medida que anula algunas de ellas, a saber, las que tienen el carácter de “reacciones” contra la intervención *activa* del elemento Eternidad. No es, entonces, la Eternidad en tanto tal, sino las *acciones* de carácter *eterno*, las que tienen Autoridad. Ahora bien, una acción es “eterna” cuando está “fuera” del tiempo (es decir, cuando es independiente de las condiciones creadas por el Pasado, el Presente o el Futuro) como cuando es de “todo tiempo” (es decir, en el Presente, el Pasado y el Futuro.) Es lo que, precisamente, caracteriza la acción “justa” (...) Y si la Eternidad, al ser la negación de los *modos particulares* del tiempo, puede ser considerada como la *totalidad* o la integración de estos últimos, la Autoridad del Juez (la justicia) también puede ser interpretada como una integración de las otras tres; estas últimas no pueden formar una unidad armónica, incluso estable o “eterna”, sino con la condición de subordinarse en bloque a la Autoridad del Juez o de la “Justicia”. La autoridad del juez sólo

⁵² Arendt, *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XII [28], pág. 280. (subrayado mío) La influencia de Benjamin en el pasaje es evidente. Véase al respecto la mención a él en el Cuaderno XXV, apartado 23.

⁵³ Kójeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 47.

encuentra fundamento metafísico en la “penetración” de la Eternidad en el Tiempo.⁵⁴

Apenas nos detendremos en este modelo porque está supeditado a un pensamiento metafísico y una verdad evidente por sí misma, que siquiera necesita del lenguaje, como establece Platón al final del *Cratilo*. Es conocida también la aversión de Arendt al modelo platónico de la política que introduce la irrevocabilidad de la verdad en un terreno, el político, que tiene que anclarse en el *inter homines esse*, la circulación y discusión pública de la ideas.⁵⁵ Al caer las certezas del pensamiento metafísico también cayeron las certezas que lo acompañaban y la idea de una autoridad legitimadora constante y global. «El punto de vista arquimédico para contemplar el mundo y la historia es una <vista desde ningún sitio>. Estamos siempre de este lado de nuestros sueños, de este lado de nuestras perplejidades, de este lado de nuestros riesgos. Así, el proceso de interrogación es, a la vez, la confusión-problema del comienzo, y sus palabras, sus interrogaciones y sus respuestas. Cuanto más reflexivamente confusos, más sabemos; y cuando más sabemos, más seguimos reflexivos y confusos o, para el caso, perplejos. Tal es la forma de la razón que interroga sin concesiones sobre su sentido.»⁵⁶ Si este es el escenario de nuestra contemporaneidad, y Arendt concordaría que es así, ¿por qué esperar un modelo de autoridad que englobe todas las relaciones microfísicas de autoridad?

A su vez, como establece Kòjeve inmediatamente después que describe el modelo puro, «el Juez propiamente dicho es un funcionario que depende de un poder político, es decir, de un Estado que le presupone»⁵⁷. Por lo tanto, la autoridad del amo y /o del jefe están intrincadas en el problema de la justicia, no sólo en su ejercicio, sino también en su génesis, aunque eso implique muchas veces una ausencia de justicia, ya que el riesgo del Amo o la capacidad de anticipación del Jefe o la evocación al pasado del Padre, no son tales por el hecho de ser justas, esto es, eternas.

⁵⁴ *Ibídem*, pág. 74.

⁵⁵ Véase Rivera García, Antonio; “La última Hannah Arendt: ¿nueva filosofía política o nueva legitimación del parlamentarismo liberal?”, donde se discute la influencia de Kant y el rechazo de Arendt por Platón, y la defensa de éste que realiza Badiou y sobre todo Leo Strauss. Texto disponible en <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6271/6011>

⁵⁶ Thiebaut, C.; *Historia del nombrar: dos episodios de la subjetividad moderna*, op. cit., pág. 17.

⁵⁷ Kòjeve, A.; *La noción de autoridad*, op. cit., pág. 49.

La problemática de la aplicabilidad de la justicia, de la aparición de la eternidad en el tiempo, fue analizado por Derrida en *Fuerza de ley; el «fundamento místico de la autoridad»*. El autor, sin mencionar este texto de Kójeve, resume la aporía principal en la que está encerrado el modelo de la autoridad del Juez y que se podría resumir así: no hay justicia sin decisión pero no hay decisión justa. La razón de ello estriba en que la decisión *es* tiempo pero la justicia *es* atemporal. No se puede escapar de este problema pero tampoco se puede inferir de ello un relativismo porque ése es el mayor peligro para la justicia. «Una decisión justa es necesaria siempre *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas, los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si dispusiera de todo esto, de todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión*, *en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito.»⁵⁸

Si hay un motivo para decir que la autoridad, en cualquiera de los cuatro modelos y combinaciones, tiene que ver con las agallas y el riesgo, es por el hecho de tener que decidir portando la carga de lo indecible, por el valor de dar el salto, sabiendo que ese brinco, aún en el caso que sea justo, es también un salto al vacío. «El instante de decisión es una locura, dice Kierkegaard. Es cierto, en particular con respecto al momento de la decisión *justa* que debe desgarrar el tiempo»⁵⁹ Pero, y Derrida se encarga concienzudamente de recalcarlo, eso no puede ser un freno para dar el salto y, menos aún, para relativizar la importancia y necesidad de la justicia.

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados. Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible y esto forma parte de la locura de la que habíamos. Una garantía absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida. Pero la justicia incalculable *ordena* calcular. Y en primer lugar, calcular en lo más cercano de lo que se asocia a la justicia, a saber, el derecho, el campo jurídico que no puede ser aislado dentro de fronteras seguras,

⁵⁸ Derrida, J.; *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, págs. 60-61, (resaltado en el original).

⁵⁹ *Ibídem*, (subrayado mío).

pero también en todos aquellos campos de los que no podemos separar el derecho, que intervienen en él, y que no son sólo campos: lo ético, lo político, lo económico, lo psicosociológico, lo filosófico, lo literario, etc. No sólo *hay que* calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que reinventar precisamente ahí donde estamos «arrojados», ahí donde nos encontramos: sino que también *hay que* ir tan lejos como sea posible, más allá de las zonas identificables de la moral, de la política, del derecho, más allá de la distinción entre lo nacional y lo internacional, lo público y privado, etc.⁶⁰

Este largo pasaje tiene la paradójica conclusión de desacreditar el modelo platónico de autoridad del juez pero defendiendo al mismo tiempo un modelo de justicia que sigue habitando fuera del tiempo. (Quizás esto podría expresarse en términos metafísicos, entendiendo por metafísica no los metarelatos sino el instante que desgarrar el tiempo y porta sentido momentáneamente.) En otras palabras, permanece un núcleo de validez en el modelo de autoridad del Juez que plantea Kójeve y es entenderlo de modo fulgurante, como el relámpago al que hacía alusión Arendt en la cita que concluye el epígrafe anterior y que aquí hemos caracterizado como acontecimiento de autoridad.

La posibilidad del acaecimiento de la autoridad como justicia está inscrita en nuestra convivencia en el sentido en que ésta debe estar, por un lado, regulada, por el otro, desregulándose para seguir siendo humana. Como establece Derrida, si un juez sólo aplicara reglas que hagan cumplir la ley, no sería un juez, sino una máquina de calcular. El hecho de que un magistrado pueda mecánicamente, a través de las estructuras legales burocráticas, aplicar la ley con efectividad, no es más que una cara de que ese mecanismo morirá (y matará) si alguien no lo sacude en algún momento. Desreglarlo incluso para poner las reglas en su lugar.

Y esta es la misma paradoja que tiene la rutina, que nos permite funcionar pero que si no la sacudimos de tanto en tanto nos deja pasmados y ciegos y sordos y mudos. Ese sacudón es autoridad, le muestra a la legalidad que ella no es toda la justicia mientras obliga a la justicia, eterna, indecible, inabarcable, a rasgar el tiempo y resarcir un daño. A decidir. A ir hacia las fronteras. Este mecanismo está en la base de la abolición de la esclavitud, la declaración de los derechos universales, emancipación de las mujeres y el forzamiento actual de algunas fronteras legales. Y este mecanismo de ir hacia los bordes es, como

⁶⁰ *Ibídem*, págs. 64-65, (resaltado en el original).

sugiere Derrida, aplicable más allá del campo específico de la justicia y más allá de cualquier campo como tal. Es la natalidad que Arendt cree que la modernidad aborta con su glorificación del producir y consumir.

Como si no hubiera ya suficientes aporías en este modelo de autoridad, me permito introducir una más. El momento de la decisión, el relámpago que acaece como instante de eternidad y se apaga enseguida *en* el tiempo, el acontecimiento de la autoridad, lo fulgurante que nos lleva hacia a las fronteras, debe sopesarse con la prudencia, a pesar de lo paradójico que pueda sonar una prudencia centellante, una prudencia ilegal, una prudencia que arriesga cada vez que es prudente.

Introducir el concepto de prudencia en este contexto permite que se comprenda cabalmente la contingencia que posibilita y en la que habita la autoridad. No se trata de desacreditar el uso coloquial de la prudencia como aquello que apacigua, que controla la ansiedad, que sopesa los impulsos, la temperancia del carácter, sino de completarlo con el hecho de que, también, la prudencia es el fundamento de que todo lo que es podría ser de otra manera. Dicho de otro modo, la prudencia habilita a ver autoridad donde otros sólo ven certezas e imposiciones necesarias. Sin este elemento de la contingencia, sin esta apertura a cambiar el mundo, la virtud de la prudencia queda meramente al servicio del *statu quo*.⁶¹

Ya Aristóteles había notado esta doble vertiente de la prudencia que prueba la contingencia de los asuntos humanos e invita a corregirlos, con mesura sí, pero lanzándose a la acción y arriesgando. «En un mundo perfectamente transparente a la ciencia, es decir, en el cual estaría establecido que nada puede ser de otra manera a como es, no habría ningún sitio para el arte ni, de una manera general, para la acción humana. Si estuviera científicamente establecido que el enfermo debe morir o que debe curarse, será inútil llamar al médico: la universalidad de la explicación científica sería la justificación de la pereza humana.»⁶² Se suele omitir esta cara de la prudencia que tiene que ver con el riesgo, con el evitar la pereza y saber que las cosas podrían ser de otra manera.

⁶¹ Para un recorrido sobre la polisemia de la prudencia que aquí no abordaremos puede consultarse, “Prudencia” de Carlos Thiebaut en *Democracias y virtudes cívicas*, Pedro Cerezo Galán (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 75-111.

⁶² Aubenque, Pierre; *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, pág. 82.

Recién después de asumida esta contingencia que invita a la acción viene la virtud de la templanza, pero justamente el ser humano necesita medida *en cuanto* incorporó la vibración de que la justicia todavía está por hacerse. «La justicia, en tanto que no sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política “Quizás” hay que decir siempre quizás para la justicia. Hay un porvenir para la justicia, y sólo hay justicia en la medida en que un *acontecimiento* (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible»⁶³

La posibilidad de acontecimiento que ya vimos en Arendt como quintaesencia de la historia, la contingencia y la prudencia, son conceptos válidos sólo si se abandona el modelo puro del juez platónico. En efecto, cuando Aristóteles introduce la equidad para regular la rigidez de la justicia (Ética a Nicómaco. V, 14, 1137b) apunta directamente contra el rey-filósofo platónico, quien se cree sabedor de todos los alcances de la ley que él mismo encarna. La equidad aristotélica que necesita de la prudencia para decidir en cada caso con justicia, es la consecuencia de la contingencia de los asuntos humanos y éstos el fundamento de que pueda haber acontecimientos de autoridad en el mundo. Una vez más, nos alejamos de las imágenes grandilocuentes de la autoridad asociadas al poder, la fuerza y lo implacable, e introducimos el *coraje* que supone la prudencia y la asunción de la contingencia del mundo. «La prudencia no es una virtud heroica si se entiende por tal una virtud sobrehumana; pero a veces hace falta coraje, aunque sólo sea el del buen juicio», establece Aubenque en la introducción del libro, escrito dos años después del juicio de Eichmann en Jerusalén, donde Arendt ilustró las consecuencias lamentables que puede acarrear la falta de agallas en quienes no asumen que las cosas pueden ser de otra manera.

El hombre es el ser de la mediación, del desvío, de la aproximación; no *aplica* lo trascendente a la manera en que el filósofo platónico aplicaba a lo sensible el orden de las Ideas, sino que juega astutamente con la contingencia, utilizándola contra ella misma, convirtiendo la imprevisibilidad en abertura, el azar amenazador en indeterminación propicia, insinuando en este mundo un Bien que no es de este mundo, humanizándolo ya que no puede divinizarlo, y haciendo lo mismo consigo mismo, inmortalizándose pero sólo «tanto como es

⁶³ Derrida, J.; *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, pág. 64 (resaltado mío).

posible», es decir, encontrando en sus propios recursos el sustituto propiamente humano de una imposible eternidad»⁶⁴

El pasaje de Aubenque bien podría ponerse como conclusión de la acción humana arendtiana y el rol del arte como agente que busca inmortalizar las siempre impredecibles e inasibles acciones humanas. Esto es lo mismo que decir que no existe el modelo puro del juez de Kòjeve porque la eternidad no puede permanecer *en* el tiempo. Pero, a través de la asunción de la contingencia, de las agallas prudentes para hacerse cargo del mundo, se crean las condiciones para los acontecimientos de autoridad, frágiles como los asuntos humanos que Arendt describió, pero con la fuerza de lo fulgurante, vinculando así a una comunidad que hilvana su historia en el tiempo y por el tiempo.

Si hubo un período histórico donde se tuvo que hacer hincapié en la templanza de la prudencia, no es justamente el tiempo que nos toca hoy, donde todo parece imponerse con la fuerza de la necesidad: las leyes de mercado, el sistema, las derechas, las izquierdas, las reglas de juego. Por el contrario, lo que debe rescatarse de la prudencia es justamente su capacidad de acción, de incidencia, de justicia, su cercanía con la pluralidad y el discurso que se describen en *La condición humana* (donde el término prudencia no aparece). En resumen, el riesgo de moverse, como bárbaros, hacia las fronteras.

«A medio camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y una percepción caótica, que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa –al mismo tiempo que la reserva, *verecundia* del saber– la oportunidad y el riesgo de la acción humana. Es la primera y la última palabra de ese humanismo trágico que invita a los hombres a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses.»⁶⁵ Veamos un caso actual de esta invitación prudente a la acción posible y su perversión, donde algunos hombres fungen como dioses porque otros lo permiten.

* * * * *

⁶⁴ Aubenque, P.; *La prudencia en Aristóteles*, op. cit., pág. 198.

⁶⁵ *Ibídem*, pág. 201, (subrayado mio).

11.El experto y la autoridad

El experto es un ejemplo particular donde se mezclan el modelo de la autoridad epistemológica y deontológica de Bochenski, más los cuatro modelos puros de Kójeve. El experto lo es por lo que sabe y de ahí emite una orden sobre lo que debería hacerse. Su saber le viene de la formación recibida en el pasado; en la situación concreta nos reconocemos supeditados a él y esperamos que su sentencia se cumpla en el futuro y sea justa. Esta es la matriz del encuentro con un experto en la materia que sea, así se siente el paciente frente al médico, el ciudadano frente al abogado, el constructor frente al ingeniero, etc. No obstante, quisiera defender en este capítulo que el único modo de que haya autoridad en esta matriz es ubicarla en el límite, en la capacidad del no experto de reaccionar, de tensar la confianza, de introducir una contingencia que enfrente la inevitabilidad que parece desprenderse de la palabra del experto. En impedir, con prudencia, todo endiosamiento.

Antes de deconstruir la autoridad del experto recordemos brevemente cómo se construye su prestigio y la necesidad de confianza en ellos que requiere nuestra vida en comunidad. Veíamos en el capítulo 4 que ya la constelación semántica de la *auctoritas* romana establecía en la *autorización* una fuente de autoridad. El tutor autoriza al niño, el notario autoriza la compra-venta, el ingeniero autoriza que el puente se construya, el técnico en bromatología autoriza la apertura del restaurante,... sin esta autorización, sin este hacerse cargo, el mundo estaría impedido de funcionar. Quienes son receptores de estas autorizaciones confían en la autoridad epistemológica de quienes las han establecido. Si cada sujeto se frenara al inicio del puente por no confiar que el ingeniero calculó correctamente o detuviera el coche ante el semáforo verde ante la duda de que el programador haya errado y también esté la luz verde para los autos que se cruzan, la circulación sería imposible. Un actor que no se fía de que el técnico ajustó bien los focos de luz que lo iluminan desde arriba, jamás podrá representar algo sobre el escenario. En pocas palabras: para funcionar el mundo necesita de la confianza y el hábito de que las reglas se mantienen en el tiempo. Si mañana tuviese que averiguar si valen todas las reglas de hoy, sería imposible emprender algo nuevo.

«Mostrar confianza es anticipar el futuro. Es como si el futuro fuera cierto.

Uno podría decir que a través de la confianza, el tiempo se invalida o al menos se invalidan las diferencias de tiempo.»⁶⁶ Sin esta anticipación al incierto futuro no se podrían generar los hábitos sociales. Lo que Arendt analizó en términos de promesa en relación a la acción humana, es la confianza en términos de funcionamiento social.

Asimismo, desde Durkheim y Weber sabemos que el desarrollo social implica la división de tareas y saberes. Ahí están todas las ciudades para demostrarlo. La pericia y la burocracia son condición de la vida moderna. A ellas le debemos los logros de calidad de vida de los últimos 400 años.⁶⁷ Otra vez, sería imposible convivir si no confiáramos que el piloto sabe cómo se aterriza y el médico cómo se sutura. Es más, «es inherente a la misma sociabilidad del ser humano recurrir al saber y la experiencia de otro, en quien deposita su confianza porque le atribuye los conocimientos acertados. Aquí tiene su raíz el auténtico concepto de autoridad y con ello se pone de manifiesto la indispensabilidad de la autoridad en la estructura social.»⁶⁸

Pero como aclara el propio Gadamer unas líneas más abajo, esto «no significa en absoluto que todas las decisiones dependan en última instancia de los eruditos, lo cual es más bien el error del esclarecimiento racionalista tanto del siglo XVIII como del XX, que sostiene que hay expertos para todas las decisiones». Henos aquí con el primer nudo: sin confianza en los otros no hay convivencia pero ésta necesita sujetos atentos que no queden atrapados ni en los hábitos sociales ni en la palabra de los expertos. Sin esa atención, sin esa vigilia, no hay acontecimiento de autoridad. «El experto es alguien a quien se consulta. No sustituye –o, mejor dicho, no debería sustituir– a quien toma las decisiones.»⁶⁹ Desde este nudo en el que se enreda la confianza en los otros y en particular en los expertos, propondré un esquema general de lo que podría ser el mecanismo de funcionamiento de una comunidad:

- Nivel 0: confianza estructural

⁶⁶ Luhmann, Niklas; *Confianza*, Barcelona, Anthropos- Universidad Iberoamericana de México, 2005, pág.15.

⁶⁷ Para visualizar estos logros en los que refiere a promedio de vida en 200 países en los últimos 200 años, remito al informe de la BBC, realizado con nuevas técnicas informáticas y audiovisuales. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=jbkSRLYSojo>

⁶⁸ Gadamer, H.G.; “Los límites del experto” en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, pág.138. La siguiente cita es de la misma página.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 128.

- Nivel 1: Planteamiento de un orden x y puesta en práctica del mismo
- Nivel 2: Funcionamiento y ajustes de x
- Nivel 3: Fundamentación de x y su relación con y

(siendo y cualquier cosa que no sea x)

Claro que al momento de aplicar este mapa a un caso concreto veremos que los niveles se entrecruzan constantemente. No obstante, la utilidad del esquema reside en aislar un proceso de funcionamiento que, desde la Revolución Industrial hasta hoy, crece sin parar: el proceso de ordenar la vida social presupone una confianza antropológica estructural que se va escalonando en saberes diferenciados. Lo que sucede es que el pasaje del Nivel 0 al 1 implica una pericia que es imposible de presuponer en todo el cuerpo social. Es la raíz de autoridad de la que habla Gadamer en la primera cita. Pero si esta cercena la capacidad del sujeto de comprender y evaluar, se corre el riesgo que el ciudadano se sienta «más que ciudadano mero usuario de servicios que no comprende y a los que se somete con una mezcla compleja y a veces inseparable de deseo y miedo al riesgo asumido»⁷⁰ Lo mismo dicho en términos de gobierno: «una democracia donde la política se ha convertido en monopolio de profesionales de la cosa pública constituye un eclipse de las libertades y nunca su organización más funcional, por muy democráticos que sean los procedimientos electorales.»⁷¹

El único modo de contrarrestar esta situación que describen Broncano y D'Arcais reside en el Nivel 3, que permite y obliga a los ciudadanos (legos o expertos) a que la confianza no se transforme en rutina que adormece la autonomía. Sin confianza en los otros no hay sociedad; si todo es confianza en los otros no hay responsabilidad. Visualicemos el esquema general en un ejemplo para proseguir el análisis.

El crack financiero mundial desencadenado a fines de 2007 permite identificar este fallo a nivel de confianza, ya sea por exceso, ya sea por escasez. Recordemos rápidamente y a grandes líneas: En Estados Unidos se dieron

⁷⁰ Broncano, Fernando: “Dar la palabra: los expertos en la democracia deliberativa” en *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Madrid, Dykinson, 2008, vol. 4, págs. 183-202. Utilizo aquí la versión online www.uc3m.es/portal/page/.../Losexpertosenlademocraciadeliberativ.doc, pág. 5.

⁷¹ Flores D'Arcais, Paolo; “Once tesis sobre Hannah Arendt”, núm. 168, (diciembre 2006) *Claves de razón práctica*, págs. 10-13. Véase también, Rosanvaillon, Pierre; *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

créditos para viviendas a personas con escasas posibilidades de pagarlos. Se les llamó hipotecas basuras (*subprime* en la jerga experta). Empezó a inflarse la burbuja inmobiliaria. A los especialistas se les ocurrió juntar estas hipotecas en paquetes (llamados MBS) y se empezaron a vender a otros bancos, fondos de inversión, aseguradoras, financieras o grupos de accionistas de todo el mundo. Se cruzaron créditos para comprar paquetes y volverlos a vender juntándolos a su vez con otros paquetes. El experimento salió mal. Nadie sabía lo que vendía ni lo que compraba. La gente no podía pagar sus hipotecas y el boom inmobiliario hizo boom. A partir de ahí hubo un fallo general de confianza. Se rompió la matriz de intercambio fiable de información, el nivel 0. Lo más grave no era que los bancos no se prestaban dinero entre ellos, sino que no se contaban sus respectivas situaciones. Todos creían que estaban peor que el otro y que lo mejor era no decir ni confiar en lo que otros dijeran. Los ciudadanos dejaron de confiar en los bancos. Los economistas se afanaban en acciones para salir del atolladero pero con el agravante de que se confiaba cada vez menos en sus soluciones. Los gobiernos salieron al salvataje.⁷²

Visto en perspectiva, se comenzó con un exceso de confianza en los expertos que fueron generando, casi lúdicamente, reglas para que continuara una especulación descontrolada. Reglas sobre reglas sobre reglas. La conclusión de este descontrolado control técnico para especular, además de la crisis claro está, fue paradójicamente una escasez de confianza general: la pérdida de fe en el testimonio, el motor de la vida en comunidad. Cuando no nos fiamos de lo que nos dice el otro y él a su vez no confía en lo que le decimos, el tejido social es un agujero. «El testimonio es un acto normativo que crea responsabilidades en quien se acepta a sí mismo como fuente de conocimiento para otros»⁷³ Siguiendo este razonamiento, cuando un sujeto considera que toda su vida la resuelven los expertos de cada materia, entonces ya no se acepta a sí mismo como agente y de poco servirá la confianza en la pericia de otro. La responsabilidad social en el

⁷² El documental *Inside Job* de Charles Fergusson, estrenado en 2010, ahonda en este crack financiero y su corrupción endémica. Otro documental, en la misma línea pero concentrado más en cuestiones académico-teóricas y estrenado en 2008, es *L'Encerclement - La démocratie dans les rets du néolibéralisme* del director Richard Brouillette, con entrevistas, entre otros, a Noam Chomsky, Ignacio Ramonet y Omar Aktouf. Adelanto aquí que la parte IV de *Inside job* trata directamente de los límites de los expertos que analizamos en este capítulo y el siguiente, aunque en el documental no haya mención alguna al concepto de autoridad.

⁷³ Broncano, F.; “Dar la palabra: los expertos en la democracia deliberativa” *op. cit.*, pág. 1.

hecho de pasarnos información fiable unos a otros en el espacio público, es el presupuesto que se resquebrajó en la última crisis financiera del mundo occidental.

Esto nos conecta con el acto de preguntar que veíamos en la introducción de este trabajo. Cuando alguien interroga está realizando dos actos simultáneos y contradictorios: desconfiar y confiar. “¿Hace cuánto lo sabías?”, “¿cómo crees que estará la situación en diciembre?”, “¿quiénes son los responsables de la crisis?” y todas las preguntas que se nos ocurran, descansan sobre la paradoja de que dudamos pero también confiamos en que esas dudas pueden ser evacuadas.

Durante los años que se inflaba la burbuja financiera se preguntó demasiado poco, los diversos actores se dejaron llevar como en la caravana que uno sigue el auto de adelante pensando que sabe dónde se dirige. Exceso. Cuando la burbuja explotó se desconfiaba demasiado en las intenciones que llevaban a preguntar. Las interrogantes durante los primeros meses del colapso financiero pasaron a ser inútiles porque perdieron su propiedad esencial: la confianza de que pueden ser respondidas y que las respuestas son creíbles.

En este contexto, la respuesta del experto Bernard Madoff cuando el FBI fue a buscarlo a su apartamento de Manhattan, fue un alivio.

- *“Estamos aquí para averiguar si hay una explicación inocente”,* inquirió el agente Theodore Caccioppi mientras Madoff lo invitaba a tomar asiento.
- *“No hay ninguna explicación inocente. Durante 40 años tuve a todo el mundo engañado. Estoy dispuesto a ir a la cárcel”* respondió el gurú de las especulaciones financieras.⁷⁴

Bernard Madoff, al igual que lo había hecho Carlo Ponzi décadas atrás, estafó a sus clientes prometiéndoles dinero rápido y pagándoles con dinero que conseguía de otros clientes. En la cadena alguien siempre terminaría perdiendo. Lo condenaron a 150 años de prisión. En junio de 2011 se cumplió el segundo año. Está en la penitenciaría de Bunter, en Carolina del Norte. Toma medicación psiquiátrica y tiene asignada la tarea de barrer el comedor por lo que percibe 16

⁷⁴ Me baso aquí y en lo que sigue en el reportaje del periodista Francisco Peregil “Este tipo estafó al universo” publicado en *El País* de Madrid, el 21 de diciembre de 2008. Versión online: http://www.elpais.com/articulo/primer/plano/tipo/estafo/universo/elppgl/20081221elpneglse_2/Tes

centavos de dólar. Un informe periodístico a un año de la sentencia cuenta que, haciendo la cola para recibir su dosis, un preso le espetó a Madoff que había engañado a mucha gente a lo cual respondió: “¡Mis víctimas se pueden ir a tomar por c...! ¡Me pasé 20 años aguantando a esa gente y ahora me han condenado a 150 años!”.⁷⁵ Según uno de los psicólogos que lo vio en prisión, Madoff se siente aliviado y hubiese preferido que lo atraparan años atrás.⁷⁶

Madoff, chivo expiatorio de la histeria especulativa de la primera década de este siglo, tiene hoy 73 años y solía entregar dinero periódicamente al Partido Demócrata de Estados Unidos. Llevaba una intensa vida social y sólo en 2007, a través de la Fundación filantrópica que fundó con su esposa Ruth, donó cerca de 19 millones de dólares para construcción de escuelas y hospitales. Sus dos hijos y una nieta trabajaban junto a él. Uno de sus hijos se suicidó en diciembre pasado. Tratando de explicar cómo pudo engañar a tanta gente, el agente del FBI Caccioppi recuerda lo que decía el portal de Internet de Madoff:

En la época de las organizaciones sin rostro que pertenecen a otras organizaciones igualmente sin rostro, Bernard L. Madoff Investment Securities vuelve a una época anterior en el mundo financiero: El nombre del propietario está en la puerta.

¿Qué otra cosa sino la confianza, esa que siempre pende de un rostro visible, es lo que demuestra esta descripción que hacía Madoff de su trabajo? El hecho de que todo haya caído como un castillo de naipes no quita la cuestión básica de que el descalabro estaba sostenido en el fenómeno humano de confiar. Pero cuidado, el descalabro del Nivel 0 corre del estafador hacia los clientes pero también viceversa. Y allí está la clave del nudo: la crisis financiera y el caso Madoff exponen la doble condición de los tiempos que corren: uno, dependemos de expertos para planificar y realizar nuestra vida privada y pública; dos, toda tarea experta tiene y debe tener un límite.

El saber y la pericia del especialista, tanto si es en el sentido moderno un científico o en el sentido primitivo un experto de la clase de pastor, cazador o artesano de oficio, no tienen al principio ninguna importancia. En ambos casos se tratan de una capacidad de realización o dominio de unos hechos, pero en ambos

⁷⁵ *Revista de Finanzas XL*, número 1183, 23 de julio de 2010. Versión online disponible en http://xlsemanal.finanzas.com/web/articulo.php?id=57098&id_edicion=5327

⁷⁶ Esto hubiera sido perfectamente posible si se hacía caso a la cartas que, desde 1999, llegaban a la comisión de valores de Estados Unidos (*Securities and Exchange Commission, SEC*), alertando irregularidades en su trabajo. Sólo en 2006 se abrió una investigación que se dio por finalizada en 2007 sin pruebas concluyentes, cuando son 400 los técnicos que trabajan en SEC para detectar fraudes. También aquí se ven los límites de los expertos.

casos este saber y esta capacidad son de otra índole que aquel saber al que toca decidir para un buen fin (...) el ámbito de la acción práctica en el sentido de encontrar el medio adecuado para un determinado fin ya aparece en todas las formas de civilización en doble forma; [de un lado el] saber susceptible de estudio, llamado *techné* por los griegos y cuyo dominio se hace patente porque se adquiere una determinada especialidad de la pericia. Y por otra parte todo el ámbito en que los medios prácticos para un fin concreto son confiados al discernimiento y la habilidad del individuo, sin pedir ayuda a un profesional especializado. Es importante ser consciente de esta distinción. Sólo así se comprende por qué el experto cae una y otra vez en una delicada situación conflictiva con la persona que toma las decisiones.⁷⁷

Cabe recordar que Madoff declaró que eran muchos los millonarios que se ofendían cuando él sugería que no podía hacerse cargo de su dinero. Lo veían como una ofensa y un menosprecio aunque ni siquiera consultaban en qué se invertirían los millones. Todo se deja en manos del experto. Cuando este experto falla se acude a los expertos abogados para que resuelvan mientras psicólogos expertos ayudan a inocentes y culpables con terapias y expertos siquiátras hacen los suyos recetando los fármacos creados por otros expertos. Así, todo está en manos de otro. De esto a la pérdida de la capacidad de discernimiento que plantea Arendt no hay más que un paso.

La experticia de Madoff llega hasta la pregunta de para qué sirve el dinero, las leyes que lo juzgaron llegan hasta la pregunta por la justicia. La experticia de los médicos llega hasta el instante anterior a la pregunta qué es la salud. La experticia de los actores llega hasta el momento en que se abre el telón o se enciende la cámara. Más allá de todos ellos, más allá de los expertos queda el Nivel 3 del esquema, el sentido, la posibilidad del acontecimiento de la autoridad que justificará, o no, la autoridad que reconocimos en el experto en cada caso particular. Para este nivel no hay pericia *a priori*, al igual que veíamos con la prudencia aristotélica en contraposición a los *eidos* platónicos. Se trata de «un obstáculo ontológico, un hiato que afecta a la realidad misma y que ninguna ciencia humana podrá jamás sobrepasar. No es, pues, al erudito, ni mucho menos al supersabio, al que Aristóteles recurre para corregir los fallos inevitables de la ley»⁷⁸, sino al valor, el pudor, y la templanza de los prudentes, que cargan sobre sí la contingencia, que es el precio de la libertad.

El valor principal del concepto de autoridad no está entonces en el terreno

⁷⁷ Gadamer, H.G.; “Los límites del experto”, *op. cit.* págs. 132-133.

⁷⁸ Aubenque, P.; *La prudencia en Aristóteles*, *op. cit.*, pág. 54.

del funcionamiento y la autorización sino en la dimensión del sentido. Si convertirse en autoridad significara solamente la adquisición de un saber en el que los otros confían y el uso de los otros de ese saber, jamás se hubiese generado una colisión del concepto de autoridad como la ocurrida en el siglo XX.

El mundo podría seguir funcionando y de hecho lo hace, con todos los expertos realizando sus tareas, sin que nadie genere ese *plus* intrínseco a la autoridad. En ella hay algo más que la confianza estructural (Nivel 0) y ése algo más es la fundamentación del funcionamiento, sea para confirmarlo, sea para cambiarlo (Nivel 3). Por eso la relación entre un nivel y otro es de mutua complicación, y sólo se viaja entre ellos atravesando los niveles 1 y 2, o lo que es lo mismo, lanzándose a la acción. La autoridad, cuando acontece, permite zurcir el tejido de confianza que se resquebraja por el hecho de tener que funcionar todos los días y todas las noches haciendo andar al mundo.

La autoridad, ya lo dijimos, es ante todo un acontecimiento porque es imposible prever su aparición. Cuando lo hace, sacude el hábito, zarandea la rutina, moviliza para evitar el atontamiento que produce la mecánica de vivir y el funcionamiento de nuestras sociedades. El acontecimiento de la autoridad descansa en la justa medida de la confianza y la alimenta sin moverla de su punto medio. Es imposible adquirirla al modo que se aprende una *techne*. Es imposible que la autoridad sea un conocimiento como lo es el de los peritos en la bolsa de valores, o el de la manipulación genética. Requiere, sin que eso garantice su acaecimiento, una actitud de paria consciente, saliendo siempre de las lógicas en que uno está inmerso.

Quienes creen que la organización en la que trabajan, que la familia en la que viven, que el país donde nacieron, que los expertos que consulta o rechaza, encierran todos los problemas de la existencia, difícilmente favorezcan los acontecimientos de autoridad; éstos requieren de una extrañeza, de un extrañarse, sin que ello signifique espectador como lo entendía Kant, ni que ello signifique que uno es ciudadano de todo el mundo, sino más bien que uno se hace cargo de sí mismo y de su capacidad de discernimiento. Necesitamos activar la capacidad de imaginación para “pensar en el lugar de todo otro” y así tener discernimiento sin que eso implique que uno es ciudadano de ningún lugar. «Esa fórmula de <ciudadano cosmopolita>, ¿tiene sentido? Ser ciudadano quiere decir,

entre otras cosas, tener responsabilidades, obligaciones, y derechos, algo que sólo se entiende si hay un límite territorial. El ciudadano cosmopolita kantiano era de hecho un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo.»⁷⁹

Por el contrario, el paria consciente se sabe parte, aunque extraño, de eso que lo conforma. De aquí que Sócrates, quien se enfrentó a los jueces de su tiempo y asumió su desobediencia, es un buen ejemplo de autoridad, porque se pasó la vida dismantelando los límites de los especialistas, dejándolos de frente a las preguntas que van más allá del saber obtenido. Preguntas que sólo serán impertinentes para los que piensan que los expertos tienen todas las respuestas.

...el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal , en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. Estos [hábitos y reglas son] pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mientras dormimos; <pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja por completo despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unas con otros>. ⁸⁰

El instante de la autoridad podrá acaecer en el mundo luego de un peregrinaje por el pensamiento, tanto de quienes lo reconocen como de quienes la encarnan. Ese viaje es interior y se enfrenta a lo dado, silencioso, solitario o mejor dicho, en compañía de uno mismo y de otros en el pensamiento. Pensar es «aquel sutil estremecimiento que los pies ligeros de la inteligencia producen en cada músculo»⁸¹, y de ese viaje de pensamiento no quedan rastros. Quizás por ello Sócrates no haya dejado escritos y de ahí que el viento sea la metáfora que Platón eligió para explicar su tarea: no se sabe ni de dónde viene ni a dónde va cuando ya no está. Viento que tambalea el funcionamiento de la ciudad justamente para devolverle su sentido. Acontecimiento de la autoridad en un mundo lleno de poder.

Arendt apuntó específicamente sobre el peligro de la falta del Nivel 3 cuando dijo que lo de Eichmann «no era estupidez sino incapacidad para pensar (...) Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos

⁷⁹ Arendt, H.; *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., pág. 86.

⁸⁰ Arendt, H.; *La vida del espíritu*, op. cit., pág. 198. Una interpretación del rol de Sócrates en el pensamiento arendtiano puede verse en “Arendt y Sócrates” de Dana R. Villa, en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, págs. 117-137.

⁸¹ Nietzsche, F.; *El ocaso de los ídolos*, op. cit. pág. 95.

de conducta estandarizados cumplen la función social reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes.»⁸²

La monstruosidad de Eichmann no es que fuera un monstruo sino que todo lo hacía siguiendo reglas que jamás puso en cuestión. Así, aniquiló la autoridad. La vida en comunidad requiere que depositemos certidumbre en los demás pero también en las capacidades propias, en no perder la atención, en mantener las cuerdas del tejido social tensadas con nuestra capacidad de discernimiento. Hay lugares donde los expertos no pueden ni podrán entrar ni decidir, so pena de abrir las puertas a la banalidad general. Y para ello, desgraciadamente, se pueden emprender acciones mucho menos escalofriantes que organizar el exterminio de un pueblo en cámaras de gas.

El experimento Milgram

Uno de los tantos efectos que tuvo la publicación de *Eichmann en Jerusalén* fue que llegó a manos de Stanley Milgram, quien trabajaba por aquel entonces en el departamento de psicología social de la Universidad de Yale. Su perplejidad ante la tesis de Arendt sobre la banalidad del mal y la superficialidad de los hombres que lo cometen, le llevó a reunir un equipo de especialistas y generar un experimento con diversos miembros de la sociedad norteamericana. Finalmente los experimentos fueron un total de 18, se realizaron en 1963 y sus resultados fueron reunidos en un libro que Milgram publicó en 1974 bajo el título *Obediencia a la autoridad; un punto de vista experimental*. En los años que separan el trabajo de campo de la publicación del libro, los experimentos fueron repetidos por otros colegas en Princeton, Munich, Roma, África del Sur y Australia. Los resultados, en líneas generales, fueron los mismos (salvo en Munich que hubo un 20% más de obediencia respecto a los demás).

La Universidad de Yale publicó en los periódicos de la ciudad de New

⁸² Arendt, H.; *La vida del espíritu*, op. cit., págs. 30 y 31.

Haven un aviso invitando a los ciudadanos a participar de un experimento para un estudio de memoria y aprendizaje por el que se le pagaría cuatro dólares por hora más gastos de traslado. Los interesados deberían llenar el formulario dirigido al profesor Milgram y enviarlo. Se inscribieron 296 personas. No fueron suficientes y se invitaron al azar a través de la guía telefónica al resto de los participantes. Todos ellos tenían entre 20 y 50 años y sus ocupaciones variaban entre académicos, hombres de negocios, oficios, estudiantes y amas de casa.⁸³

La base de los 18 experimentos era idéntica: un sujeto, “el aprendiz” (cómplice de Milgram), se sentaba en una silla conectada eléctricamente a un panel; el participante, “el enseñante” (que creía que le había tocado su rol por azar en un sorteo en la sala de espera de la Universidad) se sentaba frente al panel que tenía descargas eléctricas que iban de 15 a 450 voltios; un experto, de túnica blanca, explicaba a ambos el experimento. Éste consistía en que el enseñante leyera al aprendiz una lista de palabras paralelas para que memorice: mar-azul, hermoso-día, pato-salvaje, etc. Finalizada la lectura de la lista, el enseñante empezaba a leer aleatoriamente una palabra de cada par y cuatro posibles parejas. El sujeto sentado en la silla debía responder la pareja correspondiente. Por cada error el aprendiz recibía una descarga eléctrica.

El “enseñante” es un sujeto de experimentación auténticamente no iniciado que ha venido al laboratorio únicamente para participar de un experimento. El sujeto de aprendizaje, la “víctima” es un actor que de hecho no recibe descarga alguna. Lo importante del experimento consiste en saber hasta qué punto va a seguir una persona en una situación concreta y medible, en la que se le ordena que inflija dolor creciente a una víctima que se queja de ello. ¿En qué punto rehusará el sujeto obedecer al experimentador? El conflicto brota cuando la persona que recibe la “descarga” comienza a indicar que siente cierto malestar. Con 75 voltios el aprendiz refunfuña. Con 120 voltios comienza ya a quejarse de palabra. Con 150 pide que se le libere del experimento. Sus protestas prosiguen a medida que crecen las descargas, haciéndose cada vez más vehementes y emotivas. Ya con 285 voltios su respuesta puede ser descrita únicamente como un grito desesperado [Para el enseñante] el conflicto es intenso y patente. Por una parte, el dolor manifiesto del aprendiz le compele a abandonar el ejercicio. Por otra parte, el experimentador, autoridad legítima respecto de la cual siente el sujeto cierto compromiso, le mueve a proseguir el experimento. Cada vez que el sujeto duda en administrar una descarga, el experimentador le ordena que prosiga. Para desembarazarse de esta situación, se ve precisado el sujeto a hacer una clara ruptura con la autoridad. La finalidad de esta investigación consistía en hallar cuándo y cómo iban a desafiar a la autoridad las personas.⁸⁴

⁸³ En la página 27 del libro se reproduce el anuncio del periódico y se dan detalles de las ocupaciones de los participantes. Milgram, S.; *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclee de Brower, 1980.

⁸⁴ *Ibidem*, pág 17.

Los resultados del experimento raíz arrojaron que el 65% de los participantes llegaron a aplicar la descarga máxima de 450 voltios. La conclusión general de Milgram reza así: «Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que le son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo.»⁸⁵ En una encuesta previa al experimento inicial, los consultados opinaron que nadie pasaría los 130 voltios, sin embargo, incluso el 35% que desobedeció lo hizo luego de pasados los 200 voltios. Claro que sería menester analizar todos los matices de cada uno de los experimentos y de cada caso:

- cuando el científico no se encuentra en la misma sala que el enseñante sino que sus órdenes llegan a través de los parlantes, la obediencia disminuye; lo mismo si la víctima se encuentra en la misma sala que el enseñante y no en una contigua;
- cuando el experimento se dejó de hacer en la Universidad y se realizó en una oficinas de un polígono industrial sin relación con Yale, la obediencia disminuyó un 17%
- casi todos los participantes que llegaron al final de las descargas lo hicieron con fatiga, algunos rogando por no continuar, otros apenas apretando el botón de la descarga; sólo dos siguieron incólumes hasta los 450 voltios.
- no hubo diferencias sustanciales en los comportamientos entre creyentes y ateos. Dentro de lo creyentes, los católicos obedecieron más que los judíos y protestantes.
- no hubo diferencias relevantes en los comportamientos entre hombres y mujeres aunque éstas últimas se demoraban más en avanzar en administrar las descargas⁸⁶;
- algunos de los que desobedecieron al experto arguyeron que no

⁸⁵ *Ibídem*, pág 19.

⁸⁶ En la página 87 del libro se analiza detenidamente el caso de una mujer alemana de 30 años que emigró a los Estados Unidos en 1957 y que desobedeció al experto y abandonó el experimento al llegar a 210 voltios. Dice Milgram: “El comportamiento íntegro y cortés de esta mujer a lo largo del experimento, su falta de tensión y su control pleno de las acción parece hacer de la desobediencia una acción simple y racional. Su comportamiento es la encarnación misma de lo que yo en un principio imaginaba que debiera ser verdad en casi todos los sujetos”.

desobedecieron sino que prefirieron obedecer a la víctima que le gritaba que se detuviera;

- todos los que obedecieron el experimento hasta el final declararon después que no se sentían que ellos fueran responsables de las descargas. «El hombre se siente responsable *frente* a la autoridad que le dirige pero no siente responsabilidad alguna *respecto* del contenido de las acciones que le son prescritas por la autoridad» ⁸⁷
- cuando el experto deja libertad al enseñante para elegir el nivel de descarga, más del 90% se detiene en los niveles bajos y no aumenta a pesar de los errores del aprendiz en las respuestas
- cuando el experimentador sugería que quizás sea mejor frenar las descargas pero el aprendiz pedía que se continuaran con las descargas para mostrar su virilidad ante el dolor, ninguno de los enseñantes continuó con las descargas
- en el experimento donde dos expertos entran en conflicto entre ellos (una que pide al enseñante que siga con las descargas y otro que le sugiere a su colega que habría que frenar) el 90% de los sujetos dejó de dar descargas. Es decir, la discusión entre los expertos tuvo el efecto disuasorio que no conseguían con los gritos de las víctimas
- en el experimento que tres sujetos simultáneamente hacen de enseñantes hubo un crecimiento de la desobediencia hacia las órdenes del experto: un 90% abandonó las descargas ante las primeras quejas de dolor de la víctima
- en el experimento que el ciudadano sólo lee las instrucciones pero no administra las descargas (lo hace un experto de túnica blanca), sólo un 7,5% exigió que se detenga el proyecto
- los que desobedecieron a la autoridad lamentaron romper la promesa implícita de participar en el experimento, mientras que los que siguieron hasta el final arguyeron el valor de mantener dicha promesa y cumplir con su deber.

Profundizar en cada uno de los matices es al menos una tesis doctoral en

⁸⁷ *Ibídem*, pág 137, (resaltado en el original).

sí misma.⁸⁸ Seleccionaré sólo dos para conectarlos directamente con el concepto de autoridad que estamos desvelando. El primer aspecto es la importancia de los artificios para generar sumisión y obedecer. En este sentido, el experimento 10, que consistió en abandonar la Universidad de Yale y montar el estudio en oficinas vacías de un polígono industrial, mostró una disminución de la obediencia ya que los participantes no sentían la presión del prestigio de encontrarse en la famosa casa de estudio. Lo mismo sucedió cuando el científico (experimento 14) se quitaba la túnica blanca, no portaba papeles y se presentaba como alguien “normal”. «Cuando la persona que daba la orden era una persona normal y corriente, no hubo nadie que ejecutó dicha orden tras la primera protesta»⁸⁹

Cómo veíamos en las dos primeras secciones, la autoridad viene y se va, por eso está cercana a lo intangible (definición de Mommsen), no puede tener todas las respuestas y aquellas que tiene no son eternas. La introducción de los artificios para perpetuar esa evanescencia aparejan un doble riesgo de confusión que fue manifiesto en el experimento Milgram y que en la introducción visualizamos con el poema de Cavafis. En primer lugar, confundir el artificio con la autoridad, en este caso la Universidad con el saber, en la roma antigua el anillo rojo del senador con su *auctoritas*, en general los oropeles con el valor. En segundo término, confundir el artificio creado para evocar un acontecimiento de autoridad con los artefactos del poder fabricados para *exigir* nuestro asentimiento. Los estrados, sotanas, túnicas, togas, corbatas son artificios sí, pero no son cadenas, ni bombas, ni rejas, ni fusiles. Si no se distinguen los artefactos que perpetúan obligatoriamente la obediencia, de aquellos que intentan mantener el respeto pero que implican una actitud proactiva por parte de los

⁸⁸ La literatura sobre este experimento es inmensa. Desde la muerte de Milgram en 1984 su fama ha sido creciente. Como el mismo autor advierte en el prólogo, el impacto del experimento es más notorio cuando se ve que cuando se lee sobre él. En 1979 se realizó "*I comme Ícare*", película francesa dirigida por Henri Verneuil e interpretada por Yves Montand que recrea el experimento. Hay escenas de la misma en Youtube. También allí están los videos de la recreación que hizo la BBC del experimento en 2009. <http://www.youtube.com/watch?v=BcvSNG0HZwk>. También una recreación en 2010 en <http://www.youtube.com/watch?v=iUFN1eX2s6Q> La 2 de TVE hizo una recreación que puede verse en <http://www.youtube.com/watch?v=5V3XwW3zKPs> El experimento original está disponible en http://www.youtube.com/watch?v=ZV5-QB_FGBQ. Con respecto a la bibliografía técnica remito al pormenorizado análisis del experimento que se encuentra en Wikipedia http://es.wikipedia.org/wiki/Experimento_de_Milgram y a los dos sitios oficiales: <http://www.stanleymilgram.com/> y <http://www.roddickinson.net/pages/milgram/project-synopsis.php> con copiosa bibliografía y artículos de revistas especializadas.

⁸⁹ Milgram, S.; *Obediencia a la autoridad*, op. cit. pág 73.

receptores, se pierde la distinción entre autoridad y poder, entre libertad y sumisión, entre confianza y autonomía.

«Todos vivimos y sobrevivimos por una especie de *consentimiento tácito*, que, sin embargo, sería difícil denominar voluntario. ¿Cómo podríamos en cualquier caso denominarlo así? Podemos, sin embargo, llamarlo voluntario, cuando el niño nace en una comunidad en la que el disentimiento es también una posibilidad legal y *de facto* para él cuando llega a ser hombre. El disentimiento implica el asentimiento y es la característica del gobierno libre. Quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, asiente cuando no disiente»⁹⁰ Arendt decía esto justamente a propósito de la desobediencia civil, esa que estuvo tan ausente en los laboratorios de Yale a pesar de estar en un contexto libre, sea por la Universidad, el país o el gobierno. Los artificios evocadores de autoridad (la túnica, el panel eléctrico, los papeles que el científico tenía entre las manos, sus lapiceras en los bolsillos, las cuidadas instalaciones universitarias) tuvieron un efecto de sumisión como si no hubiera margen de acción para los participantes. Esto es la muerte del Nivel 0 con el que iniciábamos este capítulo, ya que la confianza estructural implica la posibilidad de desobedecer, o mejor dicho, la certidumbre en que el disentimiento alimenta la confianza y el asentimiento acrítico la debilita.

Si no se comprende la posibilidad de disensión la democracia pierde toda razón de ser. Los artificios que refieren al prestigio, a lo reverencial, a la buena reputación, sólo valen si se ponen a prueba en cada encuentro, cosa que no podemos hacer cuando una pistola nos apunta y nos exigen detenernos. Cuando Tocqueville recorría los Estados Unidos en 1831 vio en estos artificios que invitan a la participación y la actividad crítica, el mayor valor de la democracia. «La democracia no proporciona a las personas el más capaz de los gobiernos, sino aquello que con frecuencia ni siquiera el más habilidoso gobierno consigue hacer: despliega por todo el cuerpo social una actividad incasable, una fuerza sobrehumana y una energía inusitada, que, por poco favorecida que esté por las circunstancias, puede producir maravillas. Éstas son sus verdaderas ventajas.»⁹¹ Esas ventajas son las que se apagaron en el experimento de Milgram.

⁹⁰ Arendt, H.; «La desobediencia civil» en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973, pág. 95, traducción de Guillermo Solana.

⁹¹ Tocqueville, Alexis de; *La democracia en América*, Madrid, Trujillo, 1854, pág. 196.

Desmantelar los artificios no significa postular que todas las universidades son iguales y que todas las túnicas blancas de los científicos son sospechosas y debemos desacreditarlas. Significa, ni más ni menos, que no deben ser verdades necesarias, que se debe estar vigilante y atento, que tener la posibilidad de disenso latente y activarla es una condición incluso para mantener vivas las personas o instituciones o los artificios que sean dignos de prestigio. «Nuestras instituciones ya no sirven: sobre esto estamos de acuerdo. Pero eso no depende de ellas sino de nosotros. Cuando nos han abandonado los instintos de que nacen las instituciones, nos abandonan las instituciones en general, porque no somos idóneos para ella»⁹². Interpreto aquí el instinto como la espontaneidad de ser, de construir sentido, de preguntar, de comprender, de propiciar la autoridad. Cuando esto se pierde, como apunta enseguida Nietzsche, «se vive para el hoy, rápido, y sin responsabilidad; a esto se le llama “libertad”. Lo que de las instituciones hace instituciones es odiado, despreciado, rechazado: nos creemos en peligro de una nueva esclavitud con sólo pronunciar la palabra autoridad»⁹³.

El argumento de Nietzsche va en la línea de la *auctoritas* romana y la acción arendtiana. Nos abandonan las instituciones cuando ya no sentimos la espontaneidad de hacerlas propias, de ser partícipes de su *augere* o propiciadores (*auctor*) de su radical transformación o incluso de su desaparición. La libertad contemporánea es el no tener nada que ver con esta posibilidad de autoridad, se prefiere seguir la conducta establecida, ni *augere*, ni *auctor*, ni libertad, ni espontaneidad. Somos así esclavos que declaran temor a la esclavitud, institución que, recordémoslo, fue destruida por aquellos que le hicieron frente y no por quienes la obedecieron.

El comportamiento de los ciudadanos en el experimento de Milgram resume esta genuflexión hacia el artificio, sobre todo, hacia la institución y el experto, olvidándose de la fatiga del ser sí mismo y hacerse responsable. “Por algo he venido a hacer el experimento. No tenía más remedio que seguir”, fue una constante en los participantes que llegaron hasta los 450 voltios.⁹⁴

«Es posible que la *categoría* de institución, juzgada de acuerdo con la

⁹² Nietzsche, F.; *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pág. 137.

⁹³ *Ibidem*, pág. 138.

⁹⁴ Véase por ejemplo, págs. 82-86, la entrevista con la Señora Rosenblum, voluntaria social, que llegó, “muy en contra de su voluntad” según declaró, a administrar la máxima descarga porque “no tenía otra opción que seguir”.

función que profesa, más bien que por su posición cualitativa dentro de esa categoría, sea la que gana nuestra docilidad.»⁹⁵ Con esta frase Milgram resume la actitud sumisa de los participantes ante los artificios que sin embargo posibilitan libremente el disenso. En términos del poema de Cavafis con el que comenzábamos el trabajo, todos podrían haber ido hacia la frontera para ver que no había bárbaros. Un corolario de la actitud obediente de los ciudadanos ante el científico, el panel de descargas eléctricas y el experimento, es que vuelve innecesario que la Universidad de Yale deba probar sus credenciales prestigiosas en cada nuevo experimento. Ya no hay necesidad de *augere* pero con la paradoja de que en esta lógica las personas se comportan como si darle un electroshock a otro valiera porque es en nombre de la ciencia y de su deber para con ella. Esto es, acrecientan la autoridad de la ciencia pero sintiéndose completamente por fuera de ella, sin lazo, sin ejemplaridad que los una.

Se olvida así lo que Nietzsche decía, con su tono incisivo, de la situación de la educación alemana de fines del XIX, que tiene que ver con el problema actual de los expertos: «son necesarios educadores que hayan sido a su vez educados, espíritus superiores y nobles, que en todo momento sean dignos, ya con la palabra o el silencio, de su tarea; hombres maduros y “dulces”; no los eruditos en serie que hoy el liceo y la universidad ofrecen a la juventud como “niñeras superiores”.»⁹⁶ La democracia podrá producir las maravillas de las que habla Tocqueville si se rompe la lógica de expertos superpoderosos ante ciudadanos indefensos. El experimento de Milgram y sus repeticiones evidencian que esta lógica está más presente de lo que se supone.

Siguiendo esta línea argumental, quisiera introducir el segundo elemento que analizaremos, a saber, la precisión con que fue estudiado el guión que el científico le decía al participante. Como vimos, al llegar a los 150 voltios casi todos los enseñantes dudaban en aplicar la siguiente descarga eléctrica porque el aprendiz desde la silla comenzaba a quejarse de dolor. A partir de este momento, antes de cada descarga, el participante se giraba hacia el experto en busca de ayuda o para pedir que se terminara el experimento. En todos estos casos, estaban dispuestas seis frases como respuesta:

⁹⁵ Milgram, S.; *Obediencia a la autoridad*, op. cit., pág 73 (resaltado en el original). Compárese este experimento con el poema de Cavafis que veíamos en la introducción, pág.18.

⁹⁶ Nietzsche, F.; *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pág. 92.

- 1- Continúe, el experimento exige que continúe con las descargas
- 2- “Por favor, prosiga” o “Por favor, vaya adelante”
- 3- Es absolutamente esencial que usted continúe
- 4- No hay remedio, usted tiene que seguir
- 5- “Aun cuando las descargas pueden ser dolorosas, no se dan daños permanentes en los tejidos. Siga pues”⁹⁷

Quisiera detenerme en esta última frase porque me parece de lejos la más sintomática para la problemática que nos ocupa. Ninguno de los participantes preguntó qué significaba “permanente”, ni a qué “tejidos” se refería ni tampoco cuáles eran en definitiva los daños no permanentes. En otras palabras, al igual que algunos financieros con Madoff, todo está en manos del experto, confiemos ciegamente en él y descarguemos en él nuestra responsabilidad. Los participantes se sentían totalmente impotentes ante estas frases cuando bastaba con levantarse de la silla para que todo terminara. Un pizca de paria consciente y se terminaba el experimento. «Nada resulta más operativo, nada más funcional..., que un individuo que renuncia a la expectativa de configurar su propia identidad»⁹⁸.

Desde aquí regresemos una vez más sobre el nudo de la confianza del Nivel 0 para descubrirle una nueva atadura y conexión con el Nivel 3. El dilema de nuestro tiempo es que es imprescindible la confianza en el testimonio experto porque estamos inmersos en una realidad de asimetría epistémica (de allí que el 65% sigue las órdenes del experto porque *cree* en ellos) pero al mismo tiempo es imposible obligar a nadie a confiar o desconfiar porque si se obliga ya no es ni confianza ni desconfianza. Parece un problema irresoluble. De una parte, «el peso de las razones está en una balanza cargada por el peso del testimonio de los expertos»⁹⁹; de la otra, no se puede obligar a nadie a realizar el contrapeso porque si se obliga deja de ser un contrapeso. Pensar estrategias para inducir confianza o atención en los ciudadanos es truncar la autonomía que se quiere despertar.¹⁰⁰

Lo que sucede con el problema de la confianza se extrapola a la autoridad,

⁹⁷ Milgram, S.; *Obediencia a la autoridad*, op. cit., pág. 31.

⁹⁸ Cruz, Manuel; *Hacerse cargo, sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 38.

⁹⁹ Broncano, F.; “Dar la palabra: los expertos en la democracia deliberativa” op. cit., pág. 17.

¹⁰⁰ Sería como si alguien hubiese terminado de leer *La condición humana* y hubiese propuesto a Arendt que escriba su programa político, lo que sería o una contradicción o una broma de buen gusto.

ella nunca puede ser un objetivo so pena de destruirse como tal. Algo similar a lo que sucede con el pensamiento. «El pensador en su pensar no es ni debe ser consciente de ello; si se lo propusiera dejaría de pensar en el sentido incondicional, es decir, por el pensar mismo.»¹⁰¹ Nos acercamos aquí a una tesis que sería la de subproducto, es decir, aquello que se desvela cuando no estamos focalizados en generarlo. Siguiendo a Elster, «la decisión de creer sólo puede llevarse a cabo de modo satisfactorio si va acompañada por una decisión de olvidar, es decir, la decisión de olvidar la decisión de creer»¹⁰². Dicho de otro modo, el creer, como la confianza, la honestidad, la ingenuidad, la dignidad, la autoridad, sólo valen, sólo son tales, si están fuera del cálculo instrumental, fuera del cual, recuérdese, Arendt ponía toda la política como tal. «Invocar la dignidad es lo mismo que falsificarla; lo mismo se sostiene, en esencia, de estados como la ironía romántica, la humildad, la inocencia»¹⁰³ (El escapar a este tipo de invocaciones se logra con el pudor al que nos hemos referido reiteradamente).

Lo que muestra la noción de subproducto de Elster es que, frente a un caso como el experimento de Milgram, no podemos decirles a los obedientes que llegaron a los 450 voltios comentarios del tipo: “Sé más espontáneo y no te fíes tanto del experto” o “No seas tan obediente”. Consejos de este tipo son inconsistentes porque hacen contradictorias la espontaneidad y la desobediencia que se espera. Del mismo modo, aunque Elster no hable de ello, arrogarse que uno es la autoridad y por eso se le debe obedecer impide que el receptor, espontáneamente, complete el proceso social de posible emergencia de la autoridad. Impide el acontecimiento. En el intento de dar sentido, de organizar, de aconsejar o de fundamentar, puede emerger, como subproducto, un acontecimiento de autoridad.¹⁰⁴

La paradoja de este asunto, como lo expresa Elster, es que «las personas

¹⁰¹ Jonas, Hans; “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt” en Birulés, Fina (comp.); *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 35.

¹⁰² Elster, Jon; *Ulises y las sirenas: estudio sobre racionalidad e irracionalidad*, Ciudad de México, FCE, 1977, pág. 88. Introduciré ahora la noción de subproducto de Elster que requiere de un análisis más pormenorizado del que apenas se expondrá aquí para conectarla con el problema de la confianza, la obediencia y la autoridad.

¹⁰³ Elster, J.; *Uvas Amargas*, Barcelona, Península, 1988, pág. 80.

¹⁰⁴ Contra esta idea de autoridad como subproducto puede decirse que, desde el punto de vista del funcionamiento social, es imprescindible que algunas instituciones (la policía, la escuela, los departamento de tráfico, los ministerios, el ejército) hagan del subproducto de la autoridad un producto para poder funcionar. Quizás sea éste el motivo por el que Elster omite el concepto de autoridad de su análisis, aunque tengo para mí, que aún en esas estructuras sociales, late la posibilidad del acontecimiento de autoridad. Y todo se juega en ese latido.

que intentan preservar las estructuras básicas de la sociedad son en realidad agentes de cambio.»¹⁰⁵ Esto es, para mantener viva la confianza estructural y la autoridad hay que ponerlas en cuestión, sin que ese poner en cuestión sea siempre un objetivo instrumental sino también el subproducto de nuestros deseos, temores, acciones, decisiones, «de la libertad, la espontaneidad, la sorpresa. Concretamente, los subproductos están vinculados a lo que nos sobreviene por lo que *somos*, como lo opuesto a lo que podemos lograr por esfuerzo o el tesón.»¹⁰⁶ En la vereda opuesta, la confianza total en el experto cercena la autonomía y anula la responsabilidad propia que debe estar en juego so pena de dejar de ser seres espontáneos y de vivir en un mundo sin posibilidad de autoridad.

El error de Milgram fue llamar al proceso de asentimiento a las órdenes “obediencia a la autoridad” cuando es justamente la muerte de la autoridad. El desliz del experto Milgram fue no apuntar, al menos en un pie de página, que los romanos inventaron la *auctoritas* justamente para que no siempre sea necesario y obligatorio obedecer a los que ponen las reglas. Lo que revela el experimento, aunque no esté dicho en el libro, es que los desobedientes fueron los defensores del concepto de autoridad mientras los obedientes eran los autómatas que denunciaba Bochenski, aquellos olvidados de su propia autonomía y dispuestos a seguir incondicionalmente al experto de turno.

Es preciso introducir aquí un último apunte: cuando hablo de la autonomía no estoy pensando en sujetos que se bastan a sí mismos y que por ello rehúyen de los conocimientos especializados de otros. Esa noción de autonomía, como bien muestra Sennett, es en realidad la génesis del poder de los expertos, vistos como semidioses por los legos, que se inclinan temerosos y entregados ante aquellos que con su saber parecen ser independientes y autosuficientes. «Los conocimientos de los expertos son como el dinero en metálico del empresario del siglo XIX en el sentido de que quienquiera lo posea puede ser independiente»¹⁰⁷. Siguiendo con la metáfora, la noción de autonomía que defiende no consiste en pagarle a los expertos con la misma moneda, como creyéndose uno *tan* autónomo como el médico que lo atiende. Por el contrario, tensando la relación con los expertos es posible una noción de autonomía que destruye la idea de que algunos

¹⁰⁵ Elster, J.; *Uvas Amargas...*, op. cit., pág.129.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pág.158.

¹⁰⁷ Sennett, R.; *La autoridad*, op. cit., pág. 86.

son autárquicos. Una autonomía menesterosa que corre en una doble dirección, del lego al experto y viceversa. Valga esta cita como ejemplo y argumento:

En democracia, los autores de filosofía política no tienen mayor autoridad que cualquier otro ciudadano o ciudadana; tampoco deben reivindicarla (...) Por supuesto alguien podría decir: la filosofía política tiene la esperanza de hacerse acreedora a la razón humana e, implícitamente, invoca su autoridad sobre ella. Esta razón no es otra cosa que el conjunto de las capacidades compartidas del pensamiento, el juicio y la inferencia racionales tal cual son ejercidas por toda persona plenamente normal que ya haya alcanzado la edad de la razón (o, lo que es lo mismo, por todos los ciudadanos y ciudadanas adultas). Supongamos que estamos de acuerdo con esa idea y decimos que la filosofía política apela a esa autoridad. Lo que sucede es que todos los ciudadanos que se expresan de un modo razonable y serio a la hora de hablar con otras personas sobre cuestiones políticas –o sobre cualquier otro tipo de cuestión– invocan también dicha autoridad.¹⁰⁸

En definitiva, la razonabilidad de la que habla Rawls supone una autonomía que pide ayuda a los otros para tomar decisiones propias, pero no para que éstas decisiones lo vuelvan a uno indiferente hacia los demás, sino sólo para saberse que uno es uno y que el *inter homines esse* requiere unión y distancia, apertura y pudor, como los puercoespines de Schopenhauer. «¿Qué es la libertad? Tener la voluntad de la responsabilidad personal. Mantener con firmeza la distancia que separa a unos hombres de otros».¹⁰⁹ La distancia y la responsabilidad son condiciones de la razonabilidad y de la autonomía de cada cual, que se nutre de las capacidades compartidas que apunta Rawls, y que se pone a prueba en cada intercambio de razones. La autonomía muere cuando uno piensa que no puede, ni debe, ni cree, que es necesario dar y darse “razones razonables”.

Volviendo a Sócrates, y volviendo a Arendt, una nota que escribió ella en agosto de 1953 en referencia a aquél, quizás resume todo lo que intentamos articular en esta sección: el saber y el mandar de Bochenski; el padre, amo, jefe y

¹⁰⁸ Rawls, John; *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, pág. 28.

¹⁰⁹ Nietzsche, F.; *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pág. 135. Respecto a la metáfora de Schopenhauer: “Una sociedad de puercoespines se apiñaba, en un frío día de invierno, para defenderse de la congelación con el mutuo calor. Sin embargo, pronto se hirieron mutuamente con las púas, lo que los alejó de nuevo unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse los aproximó otra vez, se repitió aquel segundo inconveniente; así fueron arrojados de aquí para allá entre sufrimientos, hasta que hubieron encontrado una distancia media entre sí, que era la que mejor podían soportar. [...] En virtud de esto se satisface sólo imperfectamente la necesidad de calor mutuo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas.” Cito aquí de la versión de Guillermo Solana Díez en *La invención del amor: Cernuda, Schopenhauer, Freud*, Madrid, La Balsa de la Medusa, núm. 19-20, 1991, pág. 111.

juez de Kòjeve, la prudencia como consecuencia de la contingencia, el confiar en los otros sin creerlos omnipotentes, como los creían los participantes del experimento de Milgram o los inversionistas que llamaban a Madoff, el confiar en uno sin creerse autosuficiente e independiente de todos los demás. Dice Arendt:

El conócete a ti mismo de Sócrates recibe dos interpretaciones. Significa, en primer lugar, conoce que tú eres solamente uno y sólo puedes tener conocimientos particulares, sabe que tú eres un hombre y no un Dios; y, en segundo lugar, sigue ese particular y encuentra su verdad y con ello la tuya. Si retienes ambas cosas a la vez, tendrás verdad, verdad humana, sin imponerla a otros.¹¹⁰

La expresión “sigue ese particular” encierra la llave de lo que intenté en este apartado. Esa búsqueda, aunque requiere la soledad, es la base de la pluralidad y la natalidad. Para que haya pluralidad debemos ser distintos, de lo contrario estamos ante la sociedad de masas que tanto irritaba y preocupaba Arendt. Para distinguirnos es necesario seguir el particular de cada uno, cuyo descubrimiento requiere el diálogo con los otros, de ahí el apunte de no imposición con el que finaliza la cita. Sócrates decía que el *daimon*, que en nuestro contexto sería “ese particular” que hace que uno sea quien es, lo llevamos sobre los hombros, razón por la cual, quienes están de frente, lo ven mejor que nosotros mismos. Ahí radica una de las razones de la confianza estructural que analizamos como condición de la vida en comunidad. Pero que lo vean mejor no quita el hecho de que “ese particular” es de cada uno, que hay que cargarlo para abonar la pluralidad y actuar en el mundo junto a los demás. «La igualdad es derecho a la diferencia, es decir, derecho a poseer una diferencia, no derecho a ser considerado un diferente, esto es, alguien especial, aparte, a quien no se le pudiera reclamar lo mismo que a los demás».¹¹¹ El contraste entre el derecho a poseer una diferencia y el derecho a ser considerado un diferente, se aplica a las maneras de relacionamiento con los modelos de autoridad que describimos en esta sección, incluido el problema de los expertos.

Hay una diferencia insoslayable entre acudir a los expertos, que poseen una diferencia de saber frente a nosotros, a someterse a ellos, donde esa

¹¹⁰ Arendt, H.; *Diario Filosófico*, op. cit., Cuaderno XVII [19], pág. 400.

¹¹¹ Cruz, M.; *Hacerse cargo...*, op cit., pág. 21.

diferencia minó los puentes porque necesita mantenerse a toda costa. La inevitable asimetría epistémica debe seguir anclada en el hecho de darnos razones so pena de dejar todo en manos del experto, como ilustramos con Madoff y Milgram. El encuentro con los que saben y/o con los que mandan es una invitación a hacernos cargo del mundo, y éste es el mismo proceso que ilustrábamos en el conflicto de generaciones con el que abríamos este trabajo.

Si los modelos de padre, amo, jefe y juez no fungen como maneras de hilvanarnos con la trama y se convierten en modos de atarnos, entonces son inútiles como modelos. Todo se juega en esta diferencia entre saberse libre hilvanador, que es la natalidad de Arendt, que requiere la búsqueda del quien de cada cual, o creerse atrapado en esa trama, como la mosca que cayó en la tela de araña y no tiene más que esperar a ser engullida, con el agravante de que a la araña le da igual que haya sido esa mosca o cualquier otra. Nada más lejos de los acontecimientos de autoridad.

* * * * *

Conclusiones

La autoridad es un concepto extraño a la filosofía. El término, por ejemplo, no se encuentra en el clásico Diccionario de Ferrater Mora ni en tantos otros diccionarios de filosofía publicado en castellano en los últimos años.¹ Son pocos los libros estrictamente de filosofía que contienen reflexiones explícitas sobre la autoridad, algo que no ocurre con otros términos vinculados a lo político y lo social como ley, libertad, derecho, sociedad o poder. La disimetría entre los diversos usos de la autoridad y las escasas reflexiones exclusivamente conceptuales sobre ella, estimula a realizar investigaciones tanto teóricas como empíricas.

El concepto de autoridad suele aplicarse en los usos coloquiales tanto para reprobar como para alabar. La autoridad del policía, rebelarse contra la autoridad de los padres, la reverencia o la indiferencia a la autoridad del sabio, la crisis de la autoridad en la enseñanza, la necesidad de recuperar la autoridad entre jóvenes y ancianos, mandan los que tienen autoridad, la ley es la autoridad, etc. Es justamente la confusión entre todos estos usos lo que requiere de un análisis filosófico como el que se intentó aquí.

En la parte I quise mostrar dos elementos: en primer lugar cómo la génesis histórica del concepto de autoridad revela su diferenciación del poder. El artículo de Arendt de 1955 es un texto relevante para entender esa historia. En segundo lugar, y contrariamente a lo que establece Arendt, busqué ilustrar cómo desde el nacimiento mismo del término, y a pesar de su cometido de diferenciación, el pensamiento y la política romana antigua contienen co-implicaciones entre autoridad y poder que oscurecen la pureza de la distinción.

La parte II, siguiendo el análisis arendtiano de las actividades humanas, fue un intento de criticar la ausencia en Arendt de toda relación entre esas actividades y la autoridad. Si la historia no son las leyes inexorables del espíritu hegeliano, ni las leyes de la reproducción material de la vida, sino que es el don de los comienzos que tienen los humanos en cuanto seres singulares y plurales,

¹ Por ejemplo, *Conceptos Fundamentals de Filosofía* de Carlos Thiebaut, Madrid, Alianza, 2007 o *Diccionario de filosofía* de Mario Bunge, Ciudad de México, Siglo XXI, 2005, o *Diccionario de Filosofía* de Juan Carlos González García, Madrid, Edaf, 2000. En ninguno de ellos hay una entrada para el término autoridad pero sí para ley, libertad y poder. El diccionario de filosofía online en español más visitado, www.e-torredebabel.com, tampoco contiene el término.

capaces de insertarse en la trama y transformarla, entonces la autoridad, sea como acto fundante, sea como *augere* de algo ya creado, es intrínseca a la historia. Si la autoridad se esfumó del mundo moderno, como afirmó Arendt en el artículo, no se puede deducir de ello que sea imposible su reaparición, imposibilidad que parece implicar Arendt en el resto de su obra, yendo así contra su propia visión de la historia y la condición humana. El ámbito de la narratividad y el arte, analizados en el capítulo ocho, ilustran esta posibilidad de acontecimiento de la autoridad, enmarcados en una antropología de la acción.

La parte III se concentra en las complicaciones entre la autoridad y el poder en las interacciones humanas. Los modelos clásicos de la autoridad, el que sabe y/o el que manda, encarnados tradicionalmente en las figuras de padre, amo, juez y amo, y contemporáneamente además en la figura del experto, obligan a estar constantemente atentos a un deslizamiento desde un acontecimiento de autoridad a una situación de total dependencia que asfixia el concepto mismo de *auctoritas*, que requiere cercanía y distancia, *inter homines esse*.

A lo largo de todo el el trabajo me he concentrado particularmente en la autoridad como fuente de sentido para contrarrestar estos dos errores. El primero: la confusión con el poder que hace de la autoridad una imposición; el segundo una noción de autoridad como mera autorización, donde todo el peso cae sobre lo autorizable por el padre, madre, maestro, jefe, experto o superior.

Introducir el ámbito del sentido obliga a poner en tela de juicio las autorizaciones, no siempre para derrumbarlas, también para legitimarlas si es el caso. Una vez más, el ámbito artístico brinda un ejemplo de esta actitud. A fin de cuentas, la tarea de los poetas es someterse al lenguaje para poder legislarlo y abrir. En esa apertura, subordinación desobediente, está la posibilidad del acontecimiento de autoridad para un mundo que funciona sin preguntar.

Otro elemento que surge de entender la autoridad como acontecimiento de sentido, y que apareció en el capítulo nueve al cotejar el pensamiento de Arendt con el de Weber, es que desdibuja la idea de autoridad como cualidad personal, carismática, prestigiosa. En el análisis de los líderes weberianos nos detuvimos en este punto que en realidad nos acompaña desde el inicio. Los que fueron a la frontera en el poema de Cavafis, los que se lanzan a la acción en Arendt, los que desobedecieron a Milgram, los que no siguen la conducta, los que asumen el

conflicto de las generaciones, los parias conscientes que atraviesan todos los grupos sociales, son copartícipes del acontecimiento de autoridad sin ser portadores de ella, porque de hecho nadie es poseedor de la autoridad como nadie es poseedor del sentido.

Quisiera dividir esta parte final en dos líneas paralelas, la primera apunta sobre algunos temas teóricamente relevantes y omitidos en este trabajo; la segunda tiene que ver con las posibilidades empíricas que porta un análisis específico del concepto de autoridad y un ejemplo concreto de lo que llamaré estudios de campo “no convencionales”.

12. Pliegues conceptuales de la autoridad

En referencia a la línea teórica, el primer punto a señalar como investigación futura es la cuestión de la relación autoridad-violencia. Un análisis de este binomio podría partir de la siguiente frase de Derrida: «Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador»². O también de esta otra de Arendt, citando a su vez a Maquiavelo y que adelantamos en la página 81: «No se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente.» Si el acto fundador es violento, todo *augeo* de ese acto, toda *auctoritas* referirá, también, a una violencia. Dana R. Villa argumenta que una visión de este tipo es

*one of the West's oldest and most pernicious prejudices, namely, that "in the beginning was a crime"; that "no beginning could be made without using violence, without violating." This prejudice, given mythic form in the legends of Cain and Abel, and of Romulus and Remus, owes its plausibility to the metaphors of fabrication. When viewed through the prism of making, political beginnings appear essentially violent; the truth of the statement "you can't make an omelette without breaking eggs" seems incontrovertible. Yet the whole point of Arendt's radical reappropriation of the distinction between praxis and poesis is to force us to question the ease with which we impose this metaphors upon the realm of human affairs.*³

No obstante, aún saliendo de la metáfora de la fabricación deberemos admitir que los inicios del espacio público, como todos los inicios, son

² Derrida, J.; *Fuerza de ley...*, op. cit., pág. 33.

³ Villa, D. *Arendt-Heidegger; the fate of the political*, op. cit., pág. 156. Véase también de Arendt *Sobre la revolución*, op. cit., págs. 307-308.

interrupciones en la trama del tiempo, violentos en tanto que cambian el curso de la historia. Claro que este cambio, esta nueva trama, sólo se inserta como tal cuando el espacio público se convirtió en político, es decir, cuando dedicamos las energías no a fundar sino a organizar lo fundado o, mejor dicho, lo que se está fundando y eso, como apunta Arendt, está en las antípodas de la violencia.

La natalidad y la conservación de lo dado, son dos caras de una misma moneda que en Arendt cae a veces de un lado y a veces del otro. La oscilación entre por un lado lanzarse contra el tiempo para empezar de nuevo y, por otro lado, procurar conservar el estado del mundo, recorre toda la obra de Arendt. Ella mostró, cargándose la filosofía política clásica, que el segundo fenómeno es ajeno a la violencia, pero es difícil decir lo mismo del primero. «El mérito –y a la vez, Talón de Aquiles- del ensayo de Arendt sobre la violencia está en haber intuido, sin hacerla explícita, esta ambigüedad de la violencia, por la que, en su condición instrumental, pertenece al reino de los medios al servicios de los fines, y es parte de la labor o de la obra; pero, por su propia dinámica, es siempre inherente al dominio de las acciones y de la política.»⁴ Un posible trabajo teórico sería disecar este talón de Aquiles y ver su relación con el concepto de autoridad.

Un segundo punto de profundización sería la conexión de la autoridad con *La vida del espíritu*, sobre todo con la voluntad o el juicio. En el ámbito del pensamiento hemos entrado, sobre todo en el capítulo 9, desde el binomio Arendt-Weber, donde se mostró que la actividad del pensar es central para la actividad política y para abonar los acaecimientos de autoridad. Respecto a las otras actividades del espíritu, considero que el “querer-no querer” de la voluntad podría ser medular para entender el comportamiento sumiso a los expertos o a cualquier jerarca, así como también para entender lo que Sennett llama los vínculos negativos de autoridad, aquellos sujetos que *quieren* y perpetúan figuras autoritarias con el objetivo de decir que *no quieren* tener que ver con la autoridad.⁵

La decisión de haber omitido aquí la cuestión de la voluntad en relación a la autoridad, se basa en alejar a ésta de las cualidades personales con las que tantas veces se confunde. No obstante, una vez hechas las distinciones, se podría acometer un trabajo de mayor calado explicando los modos en los que la

⁴ Gómez Ramos, A. “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”, *op. cit.* pág. 5.

⁵ A este fenómeno están dedicados los primeros tres capítulos de Sennett, R, *Autoridad*, *op. cit.*, dentro de los cuales se analiza la figura del experto.

voluntad aplaca o posibilita los acontecimientos de autoridad.

Respecto al juicio, concepto tan central en el pensamiento arendtiano y que no pudo asir como hubiera querido, quizás un lugar de partida sea la cita de Bodei: “El juicio es la manera nueva y moderna de redención del pasado, en una época en que la tradición no brinda socorro y la historicidad se vincula al carro de los vencedores”.⁶ Si la autoridad refiere al fenómeno de asir el tiempo, el rol del juicio será central y requiere de un análisis más pormenorizado del que aquí se ha esbozado. La capacidad de discernimiento, de religar un caso particular a lo general sin tener reglas que aseguren el éxito y buscando pensar en el lugar de los otros, es para Arendt el juicio político por antonomasia pero es reflexionante, es decir, requiere un empaste particular de abstracción y concreción. Este empaste, del que hemos visto algo en el capítulo 9, es un hilo conductor de toda la obra de Arendt, desacreditando a los filósofos que desconocen la pluralidad pero corroborando, una y otra vez en la historia, que quienes se lanzan a la acción no siempre reflexionan lo suficiente.

La falta de juicio se manifiesta en todos los ámbitos: la llamamos estupidez en el ámbito intelectual (cognoscitivo), mal gusto en cuestiones estéticas y ceguera moral o insensatez cuando se trata de la conducta. Y lo opuesto a todas esas definiciones concretas, el verdadero fundamento del que nace el juicio donde quiera que se ejerza es, según Kant, el sentido común (...) aquel sentido que nos integra en una comunidad junto a otras personas, nos hace miembros de ella y nos permite comunicar datos de nuestros cinco sentidos particulares. Esto lo hace el sentido común con la ayuda de otra facultad, la imaginación (para Kant, la facultad más misteriosa)[La imaginación] designa mi capacidad para tener en la mente una imagen de alguna cosa que no está presente (...) El sentido común, en virtud de su capacidad imaginativa, puede tener presentes en sí a todos aquellos que, de hecho, están ausentes⁷

El desglose de este pasaje es una investigación por sí misma. ¿Podría decirse que el sentido común cristaliza los acontecimientos de autoridad de la

⁶ “*Il giudizio è la forma nuova, moderna di redenzione del passato nell’epoca in cui la tradizione non socorre più e lo storicismo appare legato al carro dei vincitori*”, Bodei, R. “*Hannah Arendt, interprete de Agostino*”, en Esposito R. (comp.) “*La pluralità irrepresentabile*”, Urbino, Quattro venti, 1987 págs 113-122. Véase a este respecto “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?” de Fina Birulés, en Arendt, H. *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 9-41.

⁷ Arendt, H; “Algunas cuestiones de filosofía moral” en *Responsabilidad y juicio*, op. cit., pág.144. Una definición de Kant del sentido común reza así: «Mas por sentido común, es necesario entender la idea de un sentido común a todos, es decir, una facultad de juzgar, que en su reflexión considera (*a priori*) lo que debe ser en los demás el modo de representación de que se trata, con el fin de comparar en cierto modo su juicio con toda la razón humana, y de evitar por esto una ilusión que, haciéndonos tomar por objetivas condiciones particulares y subjetivas, tendría una funesta influencia sobre el juicio.» En *Crítica del juicio*, cap. XL, Biblioteca virtual Miguel Cervantes, 1999.

comunidad? La autoridad marcaría así el sentido común de la comunidad pero también, condición fundamental, su constante puesta en entredicho. ¿o sería mejor decir que el entredicho lo marca la desobediencia, siempre posible en una autoridad genuina? La desobediencia a su vez, que puede terminar en autoridad, sería equiparable a la condición de natalidad de Arendt. Kant creía en la posibilidad de “ciudadano del mundo”, con lo cual abría la posibilidad de un sentido común universal, algo que hoy parece difícil de sostener y que la propia Arendt veía con malos ojos. Pero no se olvide que en ese imaginar a los que están ausentes aparecen los ejemplos, que son «como las andaderas del juicio»⁸. Los ejemplos, tan cercanos al fenómeno de la autoridad desde los romanos en adelante, abren la comunidad a todos los muertos, que como tales ya no pertenecen a ninguna comunidad. Los ejemplos son también una forma de compañía. De ahí que tantas veces en los acontecimientos de autoridad esté implícita esa sensación de que no estamos solos, de que pertenecemos, de que hay un sentido *en común*.⁹

En un pasaje que se podría considerar un manifiesto vital e intelectual Arendt lo resumía así: «He tratado de mostrar que nuestras decisiones acerca de lo correcto y lo incorrecto dependen de la compañía que elijamos, de aquellos con quienes decidimos pasar nuestra vida. Y repito, esa compañía la elegimos pensando en ejemplos, en ejemplos de personas difuntas o vivas, reales o ficticias, y ejemplos de incidentes, pasados o actuales (...) De la reticencia o incapacidad para elegir ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los verdaderos *skándala*.»¹⁰

Desde esta ejemplaridad aflora el terreno del arte al que hemos referido, ya que la experiencia artística es un ámbito privilegiado para engendrar o ir a buscar ejemplos, algo que la propia Arendt hizo toda su vida. Con la ayuda de los ejemplos aparece también la posibilidad, tan fundamental para los acontecimientos de autoridad, de ser «*alguien* que resulta identificable sin ser

⁸ Kant, I.; *Crítica de la razón pura*, B174. Los ejemplos son pues las poleas, los engranajes (*der Gängelwagen*) del juicio. Véase al respecto, Ferrara, A.; *La fuerza del ejemplo*, *op. cit.*, sobre todo págs. 45-59. También el capítulo XV de Gomá Lanzón, J.; *Imitación y experiencia*, *op. cit.*

⁹ Creo que en este fenómeno de la compañía y el ejemplo, ancla una de las razones de que padres y madres puedan encarnar una forma de autoridad, porque en ellos y con ellos recordarnos que no estuvimos o no estamos solos, aunque con el correr del tiempo también es necesario que nos dejen solos. Y quizás sea esta la raíz de toda melancolía, que podría tener una relación más directa con la autoridad y el problema del tiempo de lo dicho aquí.

¹⁰ Arendt, H; “Algunas cuestiones de filosofía moral”, *op. cit.* pág. 150.

definible»¹¹, porque uno se está haciendo y está siendo en y desde esa pluralidad en la que comparte palabra y acción con los ejemplos. De ahí la invitación arendtiana al “sigue ese particular” que cada uno es, con el que finalizábamos el capítulo anterior. En definitiva, el ejemplo explicita el terreno común entre lo ejemplar y lo propio; en la vereda opuesta, la lógica del experto explicita lo que nos separa, la insalvable asimetría epistémica.

Claro que esta visión armónica de sentido común-imaginación-ejemplos-discernimiento tiene distorsiones. Una de estas sería la siguiente: una persona que posea activa la capacidad de juzgar, la *urteilkraft*, ¿podría realmente tener opiniones concluyentes? ¿No es acaso una de las características del juicio también la relativización del bien y del mal que vienen dadas en el sentido común? El ejercicio de juzgar, que sería quien nos ayuda a distinguir conscientemente lo bueno de lo malo, podría terminar siendo el que nos muestra que esa distinción es imposible, que siempre hay matices, que para decir “esto está bien” o “esto está mal” en el fondo hay que dar un paso ciertamente irreflexivo, porque, ni bien se analizan (juzgan) todos los elementos, se puede (re) pensar todo nuevamente y así podríamos quedar paralizados, no dar el paso hacia la acción que, hasta donde alcanzo a ver, sería entonces contrario a nuestra capacidad de juicio.

Dos ejemplos rápidamente: en las páginas 240 y 241 de *Eichmann en Jerusalén* Arendt muestra que el nacionalismo francés en tiempos de Vichy (otoño de 1942) salvó 50.000 judíos porque éstos eran franceses y por lo tanto se negaron a deportarlos a los campos de exterminio alemán. ¿Es acaso el sentimiento nacionalista francés un ejemplo de juicio? Buena parte de los problemas de Francia y Europa en los últimos doscientos años tienen que ver con cuestiones relativas a desjuiciados sentimientos nacionales. Sin embargo, ese mismo sentimiento salvó 50.000 judíos. Segundo ejemplo, página 306, el gobierno de Israel violó la ley de Argentina para capturar a Eichmann y poder juzgarlo. ¿Es un fenómeno de juicio político que un país viole la ley de otro? Aún si suponemos que los jerarcas de ambos Estados estaban al tanto de la maniobra policial, ¿podemos decir que dichos gobernantes actuaron bajo las directivas del juicio reflexionante? La perplejidad que planteo es que parecería que la capacidad de juicio siempre activa nos impide la acción política, que esta requiere

¹¹ Véase la introducción de Jerome Kohn a *Responsabilidad y juicio* de Arendt, *op. cit.*, pág.12.

del salto, prudente sí, pero salto al fin. La posibilidad de que haya acontecimientos de autoridad dependería de esos saltos.

¿Y no se podría pensar también que el acontecimiento de la autoridad está en la *suspensión* del juicio? No juzgar no siempre significa ser incapaz de hacerlo y mucho menos superficialidad y banalidad. ¿No será que muchas veces el verdadero coraje está en suspender el juicio? Además, ¿la figura del paria consciente no es la de aquel que mira con distancia el sentido común, la comunidad, las lógicas en las que está inmerso? ¿Y entonces cuál es allí el rol del juicio reflexionante? No alcanzo a ver respuestas consistentes a ninguna de estas cuestiones, ni tampoco si las posibles respuestas nos acercan o alejan de los acontecimientos de autoridad.

Por último, otro punto de análisis que podría emprenderse, con un evidente trabajo empírico además, refiere a los modos de darse la relación entre autoridad y autor. Será necesario remontarse al siglo XIX, donde se produjo la explosión del rol del autor, donde los escritores se convirtieron en figuras públicas, en líderes de opinión que funcionaban como modelo, como canon de cultura. De este modo,

la relación autor-lector no se fundamenta únicamente en la lectura. En especial, a partir del siglo XIX resulta evidente que la relación entre el público y el autor va más allá del texto. El autor pasa a ser una figura pública. Pienso en Rousseau, por ejemplo, y en toda esa gente que deseaba conocerlo sin haber leído *El Contrato Social*. De algún modo, Rousseau se convirtió en una figura capaz de desempeñar el papel tradicional de los clérigos; era algo así como un guía de pensamiento y conducta. A través de los medios de comunicación del siglo XIX se difundió esta conexión entre el autor y la opinión pública.¹²

Parecido al carisma weberiano, los autores pasaron en aquel entonces a ser guías ilustrados. ¿Qué debo saber para ser una persona culta? Los autores responden esto, ellos representan la cultura moderna; pero, curiosamente, lo hacen más allá de los libros que publican. Lo hacen en la prensa, en el café, en los eventos sociales, en lo que vimos con Arendt que es el espacio público-político de los salones. «El autor vino a representar la realización del proyecto de la modernidad producto de la identificación del sujeto con su obra (...) es posible

¹² Entrevista de César Rendueles a Roger Chartier en “Del código al hipertexto”, disponible en http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=26

identificar en ellos los ideales de la modernidad, como la universalidad, la armonía, la existencia de ideas únicas, la verdad y la razón.»¹³

Desde este contexto, donde el autor no es tal sólo por las obras que publica sino por la posibilidad de incidir en la razón de los ciudadanos, por representar el progreso encarnado, llegamos al siglo XX, el siglo de la muerte del proyecto ilustrado que aparejó la llamada muerte del autor en la que deberá ahondarse.¹⁴ Pero luego de su acta de defunción nacieron las tecnologías de la información y la comunicación. La era del hipertexto es la de una escritura que esta hecha por infinitos autores, aunque paradójicamente sobrevuela la pregunta: ¿quién escribe? Intuitivamente la nueva era digital hizo desaparecer la noción de autor en su sentido de jerarquía, de argumento de autoridad. Si todos nos transformamos en autores, la noción como tal pierde todo prestigio personal o social. Máxime si a eso sumamos que en el hipertexto la autoría es infinitamente colaborativa. «La reconfiguración del concepto de autor, bajo el de escritura cooperativa, evita la hipostación de remitir el texto a una figura fantasmagórica – la del autor– que se encuentra fuera de él (del texto) y lo precede. Punto de vista que generaba esa apariencia de personalidad, que creaba la ficción de poder sacar o derivar una personalidad a partir –o como soporte de los textos–, creyendo hallar en ello una prueba de que existe una personalidad unificada “detrás” o “dentro” de los textos o incluso “implícita”».¹⁵

Extrañamente así como el hipertexto parece aniquilar la idea moderna de autor como personalidad, también es una manera de cumplir el sueño ilustrado de la *Aufklärung*. «El correo electrónico es la prueba más espectacular. De hecho, desde cierto punto de vista, el e-mail supone la materialización de todo un sueño ilustrado: para Kant la Ilustración sería precisamente ese momento en el que cualquiera puede actuar como lector y escritor, compartir las opiniones y los proyectos, intervenir críticamente en el espacio público... El correo electrónico permite construir un espacio público de un modo inmediato y, por lo que

¹³ Iratí, Antonio; “Autoría y cultura posmoderna”, en Revista *ACIMED*, Editorial de Ciencias Médica, Cuba, 2001 Artículo disponible en: <http://eprints.rclis.org/archive/00001881/01/sci13100.pdf>

¹⁴ Véase al respecto de modo paradigmático, Barthes, Roland; *El susurro del lenguaje, más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987 y Foucault, Michel; “¿Qué es un autor?” en *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999, volumen I.

¹⁵ Vásquez Rocca, Adolfo; “La reconfiguración del concepto de autor...”, artículo disponible en http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D14316%2526ISID%253D512,00.html

respecta a la difusión, potencialmente universal.»¹⁶ Si bien es un hecho empírico que Internet llega a una minoría de la población mundial, es innegable que su potencia puede cumplir el sueño ilustrado de la “libertad de la pluma”.

¿Pero cómo juega la autoridad en este contexto? ¿Cómo son las emergencias de autoridad en la era del hipertexto? No se olvide que los escritores siguen llenando los salones donde realizan sus conferencias y ello mantiene algo de la función pública del XIX. El avance del hipertexto y las redes sociales plantea cuestiones jurídicas (propiedad intelectual, responsabilidad ante lo escrito, colaboración, autorregulación, penalización), que podrían elucidar nuevas maneras de generarse la autoridad en la interacción. La cuestión de la etimología del cuarto capítulo podría ser de alguna ayuda. ¿Es el hipertexto un fenómeno de *augere* o de *auctor*? ¿Tiene el autor *auctoritas* sobre su texto o esta descansa en aspectos que lo superan? (Antes, los permisos reales, papales; hoy, la aceptación del público, la tarea de los críticos) Sobre esta problemática descansa la idea de la reflexión hermenéutica entendida como disciplina que hace crecer (*augere*) una obra más allá de lo que pudo hacer el propio autor de la misma. «La comprensión no es una transposición psíquica. El horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni por lo que el autor tenía originalmente en mente ni por el horizonte del destinatario al que se dedicó el texto en origen»¹⁷

La cuestión de la autoría en relación a las nuevas tecnologías plantea, entre tantos otros temas, la discusión sobre el espacio público inmerso en la virtualidad. Si bien se mira, Arendt no descartaba este tipo de novedades: «la vida cambia constantemente, y las cosas están constantemente ahí como si quisieran ser relatadas. En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: <es importante que sean tratados en público>. Lo que estos asuntos sean en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto. Por ejemplo, las grandes catedrales fueron los espacios públicos en la Edad Media. Los ayuntamientos llegaron más tarde.»¹⁸ ¿Cuál es el espacio público donde hoy podemos narrar nuestras historias? ¿Será Internet el lugar adecuado? ¿Son los blogs, las redes sociales, la

¹⁶ Entrevista de César Rendueles a Roger Chartier en “Del código al hipertexto”

http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=26

¹⁷ Gadamer, H.G.; *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996, pág. 474. Con este pasaje Gadamer está también criticando la idea de lector imaginario de Schleiermacher.

¹⁸ “Arendt sobre Arendt”, en *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 151 (resaltado en el original).

Web2.0? Arendt probablemente pondría en tela de juicio que ellos pertenezcan al reino de lo público, pero debe decirse que muchos de los métodos de funcionar este espacio virtual están cerca de la espontaneidad, la búsqueda de reconocimiento y dejar huella, que ella veía como características intrínsecas de nuestro don de natalidad.¹⁹

En este contexto, el siguiente pasaje de Williams podría definir la situación general más allá del tema específico de las nuevas tecnologías:

En diferentes circunstancias históricas y sociales, diversas estructuras pueden servir para construir un yo que a la vez dé sentido a los sentimientos y pensamientos anecdóticos –que, como he señalado, hagan al sujeto más estable- y que relacionen también a la persona con los demás de manera que sirvan a los fines de la cooperación y la confianza. Puesto que esta tarea adoptó formas específicamente modernas en el siglo XVIII, ha llegado a involucrar dos problemas que cuando se combinan resultan especialmente agudos. Uno es un problema político, el de encontrar una base para la vida compartida que no sea ni demasiado opresivamente coercitiva (el requisito de libertad), ni dependiente de legitimaciones míticas (el requisito de ilustración). El otro es un problema personal, el estabilizar el yo de una forma que en efecto se ajuste con estas ideas políticas y sociales, pero que permita al mismo tiempo crear una vida que se presente a un individuo reflexivo como una vida que merece ser vivida.²⁰

Williams resume así el problema al que se enfrenta la sociedad de principios siglo XXI. Dicho con dos pinceladas de brocha gorda: luego de una Edad Media que confundió autoridad con obediencia ciega a la tradición y una Modernidad que en nombre de la razón confundió autoridad con imposición y pervirtió el concepto hasta confundirlo con el poder, nos encontramos a la búsqueda de las bases políticas y del “yo” a las que apela Williams. Aquí Arendt ya no puede ayudarnos, o mejor dicho y parafraseando a Birulés, su obra nos entrega una herencia sin testamento alguno. Nos muestra la crisis de la autoridad en Occidente, nos dice que la posibilidad de religarnos está en jaque porque se ha

¹⁹ Véase por ejemplo, Pollock P. y Smith M; *Communities in cyberspace*, London, Routledge, 1999. Y www.web2expo.com/ Desde aquí se puede plantear el problema del “gobierno de Internet” que tanto tendría que ver con las formas de gobierno y el rol de los expertos. La última cumbre mundial de las sociedades de la información celebrada en Túnez en 2005 lo trató específicamente. Algunos gobiernos (Brasil, Sudáfrica, China) están interesados en generar un organismo que tenga una tarea de “gobierno” sobre Internet. Una introducción a la problemática puede leerse en <http://lacnic.net/documentos/lacnicvi/mesa-redonda-gob-SP.pdf> Naciones Unidas conformó un grupo de especialistas para estudiar este problema, “Grupo de Trabajo sobre Gobernanza de Internet” (WGIG) Sus reflexiones pueden verse en www.wgig.org. Uno de sus miembros, Raúl Echeberría, plantea un mapa de la problemática en “Gobierno de Internet, ¿de qué estamos hablando”, disponible en <http://lac.derechos.apc.org/cdocs.shtml?x=17502>

²⁰ Williams, B.; *Verdad y Veracidad*, op. cit., pág. 196 (subrayado mío).

roto el hilo de la tradición, pero también nos plantea el carácter milagroso y natal de la acción. ¿Cómo avanzar desde esta matriz? ¿Cómo darnos cuenta si estamos ante una crisis porque no sabemos religarnos con nuestro pasado o estamos ante una crisis porque debemos encontrar un nuevo origen, una nueva fundación? Políticamente la diferencia es crucial, si creemos lo primero entonces bogaremos por una política que busque mecanismos de zurcir la ligazón perdida. Del otro lado, si creemos que estamos ante la posibilidad epocal de una nueva fundación, habrá que rebelarse contra el *statu quo* aunque los vericuetos de nuestra acción se nos escapen y nunca terminemos de asirlos. Arendt siempre osciló entre ambos extremos y es uno de los motivos por los cuales cuesta tanto encuadrar a esta pensadora que, a pesar de declarar que hay que “pensar sin barandillas”, subió y bajo por las escaleras de la tradición occidental agarrada con las dos manos.

* * * * *

13. Arte y política: el caso del clown

La segunda línea que anunciábamos para concluir este trabajo son las posibilidades empíricas del concepto de autoridad. Dentro de este ámbito hay algunos temas que parecen evidentes: el rol de la autoridad en la familia, en la educación, en el gobierno, en las relaciones laborales. Hurgar en ellos con las herramientas teóricas que distingan autoridad y poder sumadas las distintas dimensiones de la primera, puede ser un trabajo de campo que arroje cierta luz sobre los modos de relacionamiento de los seres humanos entre sí y con el entorno.

El ámbito de la educación es sin duda uno de los lugares privilegiados para analizar la cuestión de la autoridad. Una vez más Arendt es aquí iluminadora. En *La crisis en la educación* puede leerse:

Quiero evitar malentendidos: me parece que el conservadurismo, en el sentido de la conservación, es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre es la de mimar y proteger algo: al niño, ante el mundo; al mundo, ante el niño; a lo nuevo, ante lo viejo; a lo viejo, ante lo nuevo. Incluso la amplia responsabilidad del mundo que así se asume implica, por supuesto, una actitud conservadora. Pero esto sólo vale en el campo de la educación, o más bien en las relaciones entre personas formadas y niños, y no en el ámbito de la política, en el que actuamos entre adultos e iguales y con ellos. (...) Para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en su punto justo. El problema es, simplemente, el de educar de tal modo que sea posible esa corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella (...) Precisamente por lo que hay de revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación.²¹

Con la crisis de la autoridad este proceso que resume Arendt quedó invertido: en política se insertó el conservadurismo y en la educación se trató al niño en plano de igualdad, como si toda introducción jerárquica pudiera minar la libertad de los infantes. Los experimentos llevados a cabo en Estados Unidos bajo el lema “educación sin autoridad” o el “siglo de los niños” fueron un fracaso.²² A su vez se planteó el problema de que padres y educadores comenzaron a pensarse a sí mismos sin autoridad frente a los recién llegados porque no sabían

²¹ En Arendt, H.; “La crisis en la educación”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 295 y 296, (subrayado mio).

²² De este fracaso parte Arendt en su artículo de 1955 “La autoridad en el siglo XX”, en *Revista Archipiélago*, op. cit.

qué conservar ni por qué. No había posibilidad de *augere*. Eso podría explicar, entre otras cosas, los índices de depresión que actualmente padecen maestros que tratan fundamentalmente con niños y adolescentes, aunque todo esto requiere de una investigación de campo pormenorizada en la que no entraremos ahora.²³

Una advertencia que considero fundamental para los trabajos empíricos del concepto de autoridad en los ámbitos tradicionales (familia, educación, gobierno, legitimación de los órdenes de convivencia) es, como anunciábamos al inicio de estas conclusiones, la de abandonar la visión duradera y encarnada de la autoridad. Dicho en pocas palabras: no hay personas que *sean* autoridad ni instituciones que *sean* autoridad; lo que existen son *acontecimientos* de autoridad, centellantes y fulgurantes que se apagan con prontitud. Claro que podrán ser evocados para mantenerlos vivos, pero el quid del asunto es que no hay que adosar a nada ni a nadie una autoridad constante. Hacerlo es desmerecer el sentido que porta la autoridad cada vez que acaece.²⁴

Todos podremos haber vivido un acontecimiento de autoridad con alguien, sean los padres, algún profesor, alguna institución particular, a través de una acción política que acometimos, contemplando una obra de arte, intercambiando ideas con un desconocido. Eso no convierte ni a los padres, ni a los profesores, ni al partido político, ni al artista, ni al desconocido en autoridad permanente, habrán sido en todo caso depositarios momentáneos del acaecimiento de sentido que aquí he tratado de defender particularmente como acontecimiento de autoridad.

Es por esta razón que, amén de los terrenos clásicos donde se puede analizar la cuestión de la autoridad, creo que hay campos “no convencionales”

²³ Para el caso español véase “Repercusiones de la depresión de los docentes en el ámbito escolar” de Araceli Del Pozo, vol. 11, (2000) *Revista Complutense de Educación*, págs. 85-103. Disponible en

<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/edu/11302496/articulos/RCED0000120085A.PDF>

En Argentina se realizó un estudio sobre cómo ven la autoridad niños y adolescentes. Los resultados pueden consultarse en “La construcción de la autoridad en la escuela”, núm. 11, (marzo 2007), *Revista 12 (ntes)*. Véase el portal de la organización www.12ntes.com

²⁴ Creo que esto vale incluso en la noción de autoridad religiosa de la que aquí hemos dicho poco. La idea de autoridad de Dios de la que derivaría toda autoridad humana, no es otra cosa que los instantes en que esa autoridad puede acontecer, para luego apagarse, y luego volverse a encender, y luego apagarse.... Si la autoridad de Cristo, o de Maimónides o de Mahoma o de Confucio o de los chamanes americanos y asiáticos fuera permanente, las historias de la religión y la religiosidad serían algo completamente distinto de lo que conocemos hoy. La teología, aún partiendo del axioma de la autoridad divina y de las acciones humanas como *augeo* de ella, debe habérselas con este carácter de acontecimiento fulgurante de la autoridad. «Lo que es ya fue antes, lo que ha de ser ya existió, y Dios va en busca de los que es fugaz» (Eclesiastés, 3.15)

donde la idea puede ser particularmente fecunda. El acontecimiento debe buscarse en los gestos, en el instante; de aquí puede plantearse, por ejemplo, una poética de la corporalidad como posible campo de trabajo de la autoridad. «El término “gesto” puede ser identificado con estos *comienzos* de actos sociales que son estímulos para la reacción de otros individuos»²⁵ Otra vez, la autoridad tiene la fragilidad y la contundencia de un mohín, no es un atributo personal ni un componente sólido de la estructura social, sino un comienzo, una apertura.

Un ámbito de investigación dentro de esta línea “no convencional”, para terminar con un ejemplo concreto, puede ser la figura del clown, un caso preciso de paria consciente.

El clown históricamente ha estado en los bordes de la actividad política y artística. Desde la época de las cortes egipcias hace 4.500 años, y las chinas hace 3.500, pasando por los aztecas y el teatro de Shakespeare del siglo XVI, los clowns han tenido un rol político preciso de borde, de frontera.²⁶ Los clowns entraban a la corte y contaban la realidad en clave de ironía, les era permitido decir cosas que sólo ellos podían porque no eran miembros de la corte pero estaban allí. Escondida en una mueca, le hacían críticas a los poderosos y luego se iban a la feria a realizar la misma tarea. Del palacio al mercado, pocos eran capaces de moverse libremente de uno a otro, y ellos podían hacerlo por no pertenecer completamente a ninguno de ellos.

En Shakespeare los clowns salen a escena y dan sentido a la historia. En Hamlet, por ejemplo, son ellos los que representan la ficción donde se descubre el asesinato del antiguo rey. Son representación dentro de la representación. Pero también salían a escena en las pausas de las representaciones, y hablaban desde un lugar difuso, híbrido, que no era el del ciudadano, ni del actor, ni del político, ni representaba a ningún colectivo: era un clown.

Quizás podríamos adjudicarle la definición que Montaigne dio de sí mismo, un poco en broma y un poco en serio: «Como no puedo hacer la historia de mi vida por mis acciones, colocadas bastante bajas por la fortuna, lo hago con

²⁵ Mead G.H.; *Espíritu, personas y sociedad*, Ciudad de México, Paidós, 1990, pág.86, (resaltado mío).

²⁶ Véase una introducción a esta historia en <http://www.clownplanet.com/home.htm> También el libro *I clowns* de Federico Fellini sobre la película homónima, Bologna, Cappelli, 1988. La Colección del autor Pascal Jacob, compuesta de más de 5.000 documentos y que se encuentra en la Biblioteca de la Escuela Nacional de circo de Montreal, ilustra la historia del clown desde el nacimiento del circo. Otro autor francés que se puede consultar, aunque también concentrado en el circo moderno, es Tristan Rémy, *Les Clowns*, Paris, Grasset, 2002.

mis fantasías»²⁷ Sólo que, para seguir la cita, en el clown esas fantasías están ancladas en el mundo, no nos evaden de él sino que por el contrario intentan abarcarlo todo desde el gesto más insignificante. «Salvo tú, hombre, decía aquel dios, cada criatura se estudia antes que nada y tiene, según sus necesidades, unos límites adecuados a sus esfuerzos y sus deseos. No hay ninguna tan vacía y tan necesitada como tú, que abarcas el universo; tú eres el que escruta sin conocimiento, el magistrado sin jurisdicción y, después de todo, el bufón de la farsa.»²⁸

El clown hace de esas fantasías y esa bufonada en las que engarza sus acciones, un extrañamiento particular, ya que las ancla en los elementos más cotidianos: la incapacidad de hacer silencio en el hospital, de regular el agua caliente de la ducha sin quemarse, de equivocarse una y otra vez en las reglas de funcionamiento. Asumir ser bufón de la farsa está más cerca de la autoridad que asumir que uno es un ser clave y fundamental en el destino de la nación o el universo. O dicho de otro modo: son más cercanos a los acontecimientos de autoridad los que no se asumen a sí mismos como líderes o seres imprescindibles.

Piénsese en el cine de Chaplin o de Fellini. Repito, no es que Chaplin o Fellini sean una autoridad, sino que en sus obras se pueden buscar instantes de este acontecimiento de sentido.²⁹ Lo mismo podría hacerse con algunos momentos de las películas de Stan Laurel y Oliver Hardy, Buster Keaton, los hermanos Marx, Jacques Tati, Cantinflas, Massimo Troisi, Roberto Benigni o Rowan Atkinson. Un intento de este tipo de labor fue el libro *Daniele Finzi Pasca, teatro de la caricia*. Allí junto a Daniele Finzi Pasca, clown él, articulamos su concepción del proscenio, la vigilancia en el escenario, o la arquitectura del tiempo desde un pasado nostálgico a un futuro incierto, que abren la perspectiva de la clownería de un modo peculiar y fermental.³⁰

²⁷ Montaigne, “De la Vanidad” en *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003, pág. 910.

²⁸ *Ibidem*, pág. 959.

²⁹ Un ejemplo de ello es la escena del boxeo de Chaplin en *Luces de la ciudad*, de 1931. Creo que incluso se puede hacer un historia del cine buscando estos fragmentos de autoridad. Éste sería otro de los campos no convencionales sobre los que se puede hurgar.

³⁰ A lo largo del libro cito algunos fragmentos de la obra de Finzi Pasca que pueden completar y problematizar estas ideas. Tomo de él además el término clown en vez del de payaso. La distinción estriba en que este último está concentrado en los gags, llevará nariz roja, sus números se podrán repetir toda la vida y suele ponerse un nombre artístico del tipo “Ieruleru” o “pildorita”. El clown, por el contrario, puede no tener maquillaje ni nariz roja, se interesa más en la historia que en el número cómico, y no buscará cambiarse su nombre. Daniele Finzi Pasca lo resume diciendo que el payaso se

El terreno de la clownería es además interesante para cotejarlo con el concepto de autoridad porque introduce la cuestión de la ingenuidad, concepto que tiene su importancia para los acontecimientos de autoridad, como vimos en el capítulo dedicado a la labor.

La capacidad de mantener el asombro, de cargar con la contingencia, es particularmente difícil a medida que la vida avanza. Uno va descubriendo los dispositivos, entendiendo los mecanismos, comprendiendo y acrecentando la información que tiene del mundo y de los otros. Esto dificulta la ingenuidad y en algunos casos puede apagarla por completo. En el clown sin embargo, esta simplicidad se mantiene naturalmente viva. Entiéndase bien por favor, no refiero aquí a la exasperante ingenuidad de “descubrir el niño que llevamos adentro” o de la actitud inocente hacia la vida y el mundo, emulando la infancia perdida.

Pocas cosas pueden producir más crispación que los adultos que intentan comportarse como niños o los que efectivamente lo logran. Cuando refiero a la ingenuidad del clown refiero a la capacidad de asumir que el niño que fuimos se murió y, aún así y por ello, mantener llanamente la apertura y el asombro, la contundencia de la simpleza de los comienzos. «La inocencia es el distintivo del árbol genealógico de los *Schlemihl*»³¹, los torpes ingenuos y desafortunados de la tradición judía en la que Arendt coloca toda la filmografía de Chaplin y la literatura de Kafka.

Esta ingenuidad y torpeza no debe confundirse con incapacidad sino justamente con la capacidad de mantener distancia. Volviendo a Shakespeare, allí los clowns, por dentro y por fuera de la representación, son «los que dicen las verdades, los ayudantes secretos que hacen girar la rueda del destino. El poeta romántico –descontento con la sociedad pero deseoso de juzgarla y de intervenir en ella en su calidad de poeta –podía identificarse estrechamente con este modelo y representar su papel»³².

La tesis de Starobinski es que el artista del XIX, ya el pintor, el escritor, el poeta, músico o actor, se interpretará a si mismo como clown, payaso, saltimbanqui, acróbata, funámbulo o, en nuestro contexto, como paria consciente. Son las personas que se sienten ajenas pero intervienen desde esa extrañeza.

ocupa de la estupidez y el clown de la incoherencia. Y representar la incoherencia requiere un alto grado de inteligencia (pág. 20).

³¹ Arendt, H.; *La tradición oculta*, op. cit., pág. 52.

³² Starobinski, J.; “Retrato del artista como saltimbanqui”, Madrid, Abada, 2007, pág. 15.

Arendt veía en la historia del pueblo judío la génesis de esta figura, llamémosle clownesca. «Los poetas, escritores y artistas judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna»³³ Esta importancia radica en que el paria, en su primer versión poética del *Schlemihl*, retoma algo de la simplicidad de los comienzos, de la incapacidad para moverse en un mundo lleno de órdenes, reglas, leyes y castigos. Pero al mismo tiempo batirse, sortear la desgracia. «Chaplin se mueve en un mundo exagerado grotescamente pero real, de cuya hostilidad no lo protegen ni la naturaleza ni el arte, sino sólo las artimañas que ingenia y, a veces, la inesperada bondad y humanidad de alguien que pasaba casualmente»³⁴

El pasaje de *Schlemihl* a paria consciente es para Arendt el puente entre quien no elige ser paria a quien se apropia de esa no elección para desde allí insertarse en la trama. El clown es un ejemplo de esas cualidades y de este apropiarse con distancia o también de renunciar con melancolía. Pero no es el único ejemplo. «El caminante, el viajero, es una imagen poderosa de un sujeto que ejercita, que es agente de una manera peculiar, que padece pero que hace, que siente pero que formula, que hereda pero que se apropia o renuncia. Esa imagen se sitúa, ciertamente, en un marco y en un paisaje, en un mundo que crea y recrea (...) Los espacios de libertad remiten a las cualidades del agente que se hace o se postula libre»³⁵.

En esta misma línea, la figura del clown que se desentraña en los textos de Arendt y Starobinski, posee las tres características principales que Benjamin atribuía a los narradores: imbuido de experiencias anónimas transmitidas oralmente; conocedor de su tierra (campesino); viene de tierras lejanas (marinero). En el narrador «se aunaba la noticia de la lejanía, tal como la refería el que mucho ha viajado de retorno a casa, con la noticia del pasado que prefiere confiarse al sedentario»³⁶. Ambos, el viajero por lo que viaja y el campesino por su cercanía con la naturaleza y su alejamiento del mundo, son figuras cercanas al paria consciente, al que toma distancia de las lógicas de poder, o, para decirlo con Benjamin, lejanos a la tiranía de la información.

³³ Arendt, H.; *La tradición oculta*, op. cit., pág. 50.

³⁴ *Ibídem*, pág. 62.

³⁵ Theibaut, Carlos, “El yo poético y la imaginación”, op. cit. pág. 3

³⁶ Benjamin, Walter; “El narrador” en *Por una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999, pág.113.

Es imprescindible que la información suene plausible. Por ello es irreconciliable con la narración. La escasez en que ha caído el arte de narrar se explica por el papel decisivo de la información. Cada mañana nos instruye sobre las novedades del orbe. A pesar de ellos somos pobres en historias memorables (...) Es que la mitad del arte de narrar radica precisamente en referir a una historia libre de explicaciones.³⁷

En el caso particular del clown, ese arte de narrar ancla en la particularidad de la rutina, en el enredarse con todas las lógicas de funcionamiento social sin confundirse con ninguna de ellas, portando una ironía y un humor que ayuda a mirar con distancia e ingenuidad todo lo que nos pasa, asumiéndose bufón de la farsa. «El humor es la manifestación de lo absoluto invisible a un ser humano relativo que se ve sorprendido de mil formas, siempre y en todo lugar, por la vida misma que le sobrepasa y trasciende.»³⁸ Dicho de otro modo: «la risa castiga las costumbres»³⁹, disloca la mecánica de la vida. Es en esta lejanía de las lógicas de la situación inmediata y tangible, donde Starobinski encuentra el vínculo que nos une con todos los clowns de la historia, y nos pone a nosotros mismos en esa condición.

Lo que confiere a la figura del payaso su lunática superioridad sobre los emperadores y los jueces es que, al contrario de los poderosos, que son apresados en la trampa de su apariencia y de los atributos externos de un tiranía vana, el payaso es un *rey de ridiculez*; vestido con su atuendo para la parada, está más cerca de saberse ridículo y de, con humildad, retomar posesión de su verdad indigente. A nosotros nos corresponde advertir que él nos está representando a todos, que todos somos payasos y que nuestra dignidad (puesto que es lícito parafrasear aquí a Pascal) consiste en la confesión de nuestra bufonada. Si aprendemos a mirar bien, nos daremos cuentas de que nuestros vestidos son todos trajes de lentejuelas.⁴⁰

Este “aprender a mirar bien” es un movimiento de paria consciente y es un aliciente para distinguir la autoridad del poder. Un trabajo empírico sobre las “actitudes clownescas”(ya no sólo sobre los clowns) puede ser de capital importancia política, allende los elementos específicamente artísticos. Starobinski lo resume así: «el payaso es siempre y en todas partes un excluido y, al

³⁷ *Ibídem*, pág. 117.

³⁸ Díaz, Carlos; “El humor como forma de fragilidad y figura de amor”, núm. 1, (1995), *Revista Ars Brevis*, Universidad Ramón Llull, págs 53-76, pág. 53.

³⁹ Bergson, Henri; *La risa: ensayo sobre el significado de lo cómico*, Madrid, Alianza, 2008.

⁴⁰ Starobinski, J.; *Retrato del artista como saltimbanqui*, *op.cit.*, pág 86 (resaltado en el original).

convertirse en un intruso, obtiene derecho a la omnipresencia. Por la licencia que se toma o que se le concede, el payaso aparece como un aguafiestas; pero el elemento de desorden que él introduce en el mundo es la medicina correctora que el mundo enfermo necesita para reencontrar su verdadero orden.»⁴¹

Lo del “verdadero” orden no se debe confundir con una especie de rey-filósofo platónico sino justamente con lo contrario: ya que no existe rey-filósofo, todo orden debe desordenarse para no devenir tirano. Este desorden, llevado a cabo con cierta torpeza y algo de ingenuidad, probablemente ambas características sean intrínsecas a quienes desordenan, es una actitud clownesca, independientemente del traje de lentejuelas que se porte. Y aquí el desorden se confunde con la desobediencia, que desde el inicio de este trabajo la hemos analizado en relación de sintonía con la autoridad.

Repárese que la torpeza del clown está asociada con su acrobacia, la total incapacidad para realizar la tarea rutinariamente más simple, se convierte enseguida en la acrobacia de un cuerpo que desafía todas las leyes físicas. (Remito a la clásica escena de Chaplin en *Tiempos modernos* cuando no puede dejar de utilizar las llaves de la fábrica, aunque en este punto las referencias directas son los clowns acrobáticos circenses). La realidad desafía al clown y él le responde trasgrediéndola, sea con una acrobacia que lleva al límite las leyes físicas, sea con un gesto que lleva al límite nuestros hábitos cotidianos. En ambos casos, es algo parecido a lo que sucede con los niveles de autoridad que hemos venido dibujando a lo largo de este trabajo, que en su complicación nos llevan hacia las fronteras. Asumir la autoridad de la tradición para trascenderla en el caso de las generaciones, asumir la autoridad de la pluralidad y la identidad para no obedecer siempre al que manda o al que sabe, asumir la autoridad del ser espontáneamente uno para hacerse cargo y posibilitar el don de la natalidad. En todos los casos, para propiciar el acontecimiento de la autoridad en su fulgurante fragilidad.

El peligro que puede tener una investigación empírica sobre el clown en relación a la autoridad, es el mismo que anunciábamos líneas atrás en referencia a los análisis más tradicionales: la caída en la permanencia y estabilidad cuando se trata de categorías que sólo viven si están en estado de vibración constante o,

⁴¹ *Ibídem*, pág. 92.

para decirlo de un modo más seco, si pertenecen a la lógica de los acontecimientos y no de los hechos. Sin esta advertencia, se corre el riesgo de estabilizar lo que debe estar desestabilizado, el sentido, la autoridad, el gesto, la mueca, el salto. A propósito de este riesgo concluye Starobinski:

[Estabilizar] supondría asignar al payaso, a los saltimbanquis, al mundo del circo una significación definida, una función estable y, sin embargo, para que puedan vivir, deben en primer lugar, disfrutar de una libertad plena. No hay que apresurarse, pues, en asignarles un papel, una función, una razón de ser; es preciso concederles la licencia de no ser más que un juego sin sentido (...) Necesitan una enorme reserva de sinsentido para poder pasar al sentido. En un mundo utilitario, cubierto por una tupida red de señales, en un universo práctico en el que a todo se le ha asignado una función, un valor de uso o de cambio, le entrada del payaso rompe algunos hilos de la red y, en la sofocante plenitud de las significaciones aceptadas, aquél abre una brecha por la que podrá correr un viento de inquietud y de vida. El sinsentido que transmite el payaso adquiere entonces un segundo valor: sembrar la duda. Es un desafío lanzado contra la solidez de nuestras certezas.⁴²

Si bien se mira, el pasaje tiene como premisa implícita un cierto orden estructural, sólo si se da esa condición tiene sentido el desorden que porta una actitud clownesca. Sin un vínculo social de una cierta cohesión, sin un tejido que limita, no hay nada que transgredir. No hay conflicto de generaciones, ni posibilidad de acción, ni límites a los expertos. Esta ausencia de trama fue lo que Arendt describió con los parias que devinieron apátridas, que perdieron toda red que los sostenga y los invite a moverse hacia los límites. Sin este contrapeso organizativo, sin esta materialización del *inter homines esse*, no hay posibilidad de autoridad y a los clowns sólo les quedará la opción del lamento solitario del Pierrot y a los apátridas esperar una red de donde agarrarse.

Insisto en el final que no se trata de ver dónde se materializa estáticamente el concepto de autoridad sino de visualizar que éste abre la discusión sobre la política, el arte, la educación, la esfera privada, las relaciones humanas, en una configuración radicalmente distinta al modo general en que se plantean esas discusiones hoy en día.

Este cambio de enfoque, que distingue autoridad de poder, que distingue lo autoridad de lo autorizable y que se concentra en la autoridad como acontecimiento, nos ahorrará algunos problemas pero introducirá otros.

⁴² *Ibidem*, pág. 112 (subrayado mio).

Fundamentalmente creo nos toparemos una y otra vez con el problema del tiempo y haremos nuestras las palabras de San Agustín: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.»⁴³ Aún así, hay algunos indicadores temporales que, si bien no resuelven el problema general del tiempo, pueden plantear un trabajo de campo prolífico. «El cambio es constante, inherente a la condición humana, pero la velocidad del cambio no lo es.»⁴⁴ Creo que la velocidad en relación a la temporalidad, del mismo modo que entender esa temporalidad sólo en términos de presentismo, es una característica de la contemporaneidad sobre la que vale la pena ahondar, ya que abona la distinción de autoridad y poder y nos remite al conflicto de generaciones con el que comenzamos.

La hipótesis de una época imbuida de <presentismo>- es decir, inflación de un presente casi autárquico que terminaría por absorber a las otras dimensiones temporales- tiene, sin duda, pertinencia descriptiva, puede explicar prácticas y modos de subjetivación que son obra de los individuos contemporáneos, pero no va más allá. Desatiende especialmente la cuestión de la temporalidad compartida de un mundo común, esto es, de su capacidad para asegurar el «vivir-juntos». Una cosa es vivir librado de algún modo a un presente perpetuo y casi inaprehensible, y otra, interrogarse sobre lo que, a través de esa experiencia, continúa formando o no lazo.⁴⁵

Es justamente en el interrogarse dónde el lazo con las generaciones anteriores se evidencia, sea para atarse como para desatar. Sin ese interrogarse se cae en el presentismo y en el mero funcionar siguiendo la conducta. Permítaseme poner un ejemplo de este problema de la temporalidad en palabras de un clown:

Groucho: Vamos, Ravelli, ande un poco más rápido

Chico: ¿Y para qué tanta prisa, jefe? No vamos a ninguna parte

Groucho: En ese caso, corramos y acabemos de un vez con esto. ⁴⁶

El análisis de la temporalidad contemporánea, nos pondrá una y otra vez frente a la paradoja de lo que Nietzsche llamaba una “prisa indecorosa”, junto a

⁴³ San Agustín, *Confesiones*, Libro XI, cap. 14, Madrid, BAC, 1968, pág. 478.

⁴⁴ Arendt, H.; “La desobediencia civil”, *op. cit.*, pág. 85.

⁴⁵ Revault d’Allones, M.; *El poder de los comienzos...*, *op. cit.*, pág. 150.

⁴⁶ Cito de Fernando Savater; *Diccionario filosófico*, Barcelona, Ariel, 2007, pág. 8. Si bien no he podido encontrar la referencia fílmica del diálogo, supongo que refiere a “El conflicto de los Marx” (*Animal Crackers*) (1930).

lo que Arendt, analizando el lado oscuro de la revolución de los Estados Unidos, llamaba el “hastío del tiempo libre”. Tanto uno como otro, tanto la sensación de que hay que llenar el tiempo de cosas como la de que no se sabe nunca qué hacer con el tiempo, son frenos para los acontecimientos de autoridad.

Y en todas partes reina una prisa indecorosa, como si se hubiera perdido algo por el hecho de que el joven a los 23 años no esté todavía pronto a dar una respuesta a la “cuestión principal”: ¿qué profesión? Una especie superior de hombres, dicho sea con permiso, no ama las “ocupaciones”, precisamente porque sabe cómo ocuparse... Tiene tiempo, se toma tiempo, no piensa en “llegar pronto”: con treinta años es un hombre en el sentido de la cultura más alta, un principiante, un niño.⁴⁷

Salirse de la paradoja de un tiempo presente que nos agobia, pero que cuando salimos de él no sabemos qué hacer con el tiempo, no resuelve el problema de la temporalidad, pero al menos ayuda a darle una cadencia más cercana a la autoridad que al poder. Aunque en esa cadencia también se nos vaya la vida y también debamos o decidamos apurarnos. «Un poema nunca está acabado, siempre se termina por accidente, para su publicación. El cansancio, el reclamo de un editor, el impulso de otro poema. Pero nunca el estado mismo de la obra muestra que no puede ser impulsada, cambiada, considerada como una primera aproximación u origen de una nueva búsqueda. Las mismas palabras podrían ser retomadas indefinidamente y ocupar toda una vida.»⁴⁸

Lo que dice Valéry de la poesía vale igualmente para el esfuerzo de comunicar un pensamiento, de materializar una intuición. Y eso ha sido esta tesis que aquí termina. Y comienza.

* * * * *

⁴⁷ Nietzsche, F.; *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pág. 94. Para la visión de Arendt véase *Sobre la revolución*, op. cit., págs. 92 y ss. Este paradoja de no-tiempo versus tiempo-libre puede analizarse desde la idea de los *hobbies* para matar el tiempo ocioso. A este respecto, se puede consultar el capítulo 17 de “La condición humana”, op. cit.

⁴⁸ Valéry, Paul; *Cahiers*, Paris, Gallimard, 1973, II, 1010/1. Una reflexión sobre este pasaje puede verse en el artículo de Starobinski, Jean; “La perfección, el camino, el origen”, op. cit.

Bibliografía

1. Textos de Hannah Arendt

- , *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003. Traducción de Carmen Corral.
- , *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973. Trad. de Guillermo Solana. Traducción de Guillermo Solana Alonso.
- , *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Fina Birulés.
- , “Del desierto y los oasis”, en *Revista de Occidente*, núm. 305, octubre de 2006. Traducción de Agustín Serrano del Haro.
- , *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006. Traducción de Raúl Gabás.
- , *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999. Traducción de Carlos Ribalta.
- , *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- , *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005. Traducción de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate.
- , *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1999. Traducción de Ana María Becció.
- , *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996. Traducción de Ana Poljak.
- , *Escritos judíos*, edición de J. Kohn y Ron H. Feldman, Barcelona, Paidós, 2009. Traducción de Eduardo Cañas.
- , “Hannah Arendt: <¿qué queda? Queda la lengua materna?>”, n° 221 (1999), *Revista de occidente*, págs. 83-110. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- , *Hannah Arendt-Karl Jaspers Carteggio*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- , *Hannah Arendt-Martin Heidegger Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000. Traducción de Adán Kovacsics.
- , *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro.
- , “La autoridad en el siglo XX”, en *Archipiélago*, núm. 30, 1997, págs. 90-99. Traducción de Carmen Corral.
- , *La condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998. Trad. de Ramón Gil Novales.

- , *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004. Traducción de Rosa S. Carbó.
- , *La Vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002. Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral.
- , *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006. Trad. Guillermo Solana.
- , *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona 1997. Traducción de Rosa S. Carbó.
- , *Rahel Varnhagen; vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000. Traducción de Daniel Najmías.
- , *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007. Traducción de Miguel Candel y Fina Birulés.
- , *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1988.
- , *Sobre la Violencia*, Madrid, Alianza, 2005. Traducción de Guillermo Solana.
- , *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002. Traducción de Rosa S. Carbó.
- , *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005. Traducción de Miguel Candel.

2. Bibliografía general

AAVV; *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008.

Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

———, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Alonso, Andoni, Iñaki Arzoz; *La Nueva Ciudad de Dios*, Madrid, Siruela, 2002.

Arteta, Aurelio; *La virtud en la mirada; ensayo sobre la admiración moral*, Valencia, Pre-textos, 2002.

Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

———, *Política*, Madrid, Gredos, 1982.

———, *Poética*, Ciudad de México, editores Mexicanos Unidos, 1985.

Aubenque, Pierre; *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.

Badiou, Alain; "Philosophy and truth" in *Badiou Infinite Thought*, Feltham, O. & Clemens, J. (trads. & eds.). London & New York: Continuum, 2006, págs. 43-51.

——, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

——, *Reflexiones sobre nuestro tiempo*, Buenos Aires, Del Cífrado, 2006.

Bal, Mieke: "Conceptos viajeros en las humanidades", en *Estudios Visuales*, número 3, enero 2006.

Benhabib, Seyla; *Critique, Norm and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

——, *El reluctante modernismo de Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996.

——, "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt" en *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (comp.), Barcelona, Gedisa, 2000.

Benjamin, Walter; *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1998.

——, *Por una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999.

Benveniste, Emile; *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1985.

Bergson, Henri; *La intuición filosófica*, Montevideo, Centro Ariel, 1931.

——, *La risa: ensayo sobre el significado de lo cómico*, Madrid, Alianza, 2008.

Berlin, Isaiah; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.

Birulés, Fina; *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.

—— (comp.); *Hannah Arendt : el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Bochenski, Józef Maria ; *¿Qué es la autoridad?*, Barcelona, Herder, 1978.

Broncano Fernando; "No poder (llegar a) ser: la agencia humana en tiempos y lugares de oscuridad", en prensa.

——, “Dar la palabra: los expertos en la democracia deliberativa” en *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Madrid, Dykinson, 2008, vol. 4.

——, “De la imaginación al poder”, en prensa.

——, “Capacidades metarrepresentacionales y conducta simbólica”, *Estudios de Psicología*, volumen 25, número 2, 2004.

——, *Entre ingenieros y ciudadanos*, Barcelona, Montesinos, 2006.

——, “La confianza en otros y la autoridad epistemológica del testimonio”, en Pérez, D. y Fernández Moreno, L. (comp.); *Cuestiones Filosóficas. Ensayos en honor de Eduardo Rabossi*, Buenos Aires, Catálogos. 2008.

Brunet, Graciela; “Giorgio Agamben, lector de Hannah Arendt”, año V, núm.16, (2007), *Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, págs. 99-114.

Butler, Judith, “I merely belong to them”, vol. 29, núm.9, (2007), *London Review of books*, págs. 26-28.

Camargo Ricardo; “Revolución, acontecimiento y teoría del acto: Arendt, Badiou y Žižek”, núm. 144, (diciembre 2010), *Ideas y Valores*, págs.99-116.

Canovan Margaret; *Hannah Arendt: a re interpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Cappelli, Guido; *El humanismo político*, Madrid, Alianza, 2007

Cappelli, Guido y Gómez Ramos, Antonio; *Tiranía: aproximaciones a una figura de poder*, Madrid, Dykinson, 2008.

Casinos Mora, Francisco Javier; *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*, Granda, editorial Comares, 2000.

Casarotti, Eduardo; *Paul Ricoeur, una antropología del hombre capaz*, Córdoba, editorial Universidad Católica, 2008.

Castillejo, José; *Historia del Derecho Romano*, Madrid, Dykinson, 2004.

Castoriadis, Cornelius; *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Cavafis, Constantino, Petrou; *Poesía completa*, Madrid, Alianza, 1987.

Chartier, Roger (ed.); *¿Qué es un texto?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.

Childe, Gordon; *Los orígenes de la civilización*, Ciudad de México, FCE, 1996.

Cicerón, Marco Tulio; *De los Deberes*, Madrid, Tecnos, 1989.

———, *Leyes*, Madrid, Alianza, 1989.

Comesaña, Gloria; «Consideraciones críticas en tomo al concepto de “Labor” en Hannah Arendt», volumen 21, (1995), *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, Págs. 115-142.

———, “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”, núm. 18, (2001), *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, págs. 125-142.

Cruz, Manuel (comp.); *Acción Humana*, Barcelona, Ariel, 1997.

———, (comp.); *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006.

———, *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

D’Ors, Álvaro; “Auctoritas-authentia-authenticum” en *Apophoreta Philologica*, homenaje a Fernández Galiano, Madrid, Estudios Clásicos 88, 1984, páginas 375-381.

———, “Papiro Michigan 465, Revisión y conjeturas”, núm. 19, (1951) en *Revista Emerita*, páginas. 1-14.

Da Silveira, Pablo; *Historias de Filósofos*, Buenos Aires, Alfaguara, 1997.

———, *Padres, maestros y políticos*, Buenos Aires, Taurus, 2009.

———, *Una introducción a la teoría de la argumentación*, Buenos Aires, Taurus, 2004.

Debord; Guy: *“La sociedad del espectáculo”*, Valencia, Pretextos, 1999.

Derrida, Jacques; *Fuerza de ley; el «fundamento místico de la autoridad»* Madrid, Tecnos, 1997.

Diamond, Jared; *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Caracas, Arte, 2006.

Díaz, Carlos; “El humor como forma de fragilidad y figura de amor”, núm. 1, (1995), *Revista Ars Brevis*, Universidad Ramón Llull, págs 53-76.

Domingo Rafael; *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999.

——, “El binomio 'auctoritas-potestas' en el Derecho romano y moderno”, núm. 3, (1997) *Persona y Derecho*, págs. 183-196.

Domínguez González, David; “La antesala del Leviatán. Las maneras de integración política en la época prerrevolucionaria”, época II, núm. 2, (2007), *Revista Bajo Palabra*, págs. 57-72.

Duarte, A. “Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present”, en *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Williams, G. (ed.) Abingdon, United Kingdom Routledge, 2006, volumen 3, págs. 408-423.

Elster, Jon; *Ulises y las sirenas: estudio sobre racionalidad e irracionalidad*, Ciudad de México, FCE, 1977.

——, *Uvas Amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988.

Engels, F.; “De la autoridad”, *Almanaque Republicano para el año 1874*. Disponible en Marxists Archive,

<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1873auto.htm>

———, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro, 1965.

Ferrara, Alessandro; *La fuerza del ejemplo; exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Ferrater Mora, José; *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.

Finzi Pasca, Daniele; *Come acqua allo specchio*, Bellinzona, Casgrande, 1991.

———, *Naufragando*, Milano, Pier Luigi Gentile, 1993.

———, *Viaggio al Confine*, Bellinzona, Casagrande, 1987.

Flores D'Arcais, Paolo, *Hannah Arendt: existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.

———, "Once tesis sobre Hannah Arendt", núm. 168, (diciembre 2006) *Claves de razón práctica*, págs. 10-13.

Foucault, Michel; *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999, volumen I.

———, *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009.

———, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003.

———, *Microfísica del poder*, Madrid, De la Piqueta, 1992.

Freixa, Consuelo; "Piso de soltero en el Londres del siglo XVIII", vol. VII, núm.146, (2003) en *Scripta Nova*, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, Universidad de Barcelona.

Friedrich, Carl, J. (comp.); *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969.

Gadamer, Hans-Georg; *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993.

———, *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990

———, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996.

García Pelayo, Manuel; *Idea de la política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

- Giner, Salvador; *Carisma y Razón*, Madrid, Alianza, 2003.
- , “Hannah Arendt: la primacía moral de la política”, num. 168 (2006) *Claves de Razón Práctica*, págs. 14-21.
- , “La iluminación carismática de la razón”, núm. 1, (1996), *Revista de pensamiento social*, págs. 31-47.
- Gomá Lanzón, Javier; *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Gómez de la Serna, Ramón; *El circo*, Madrid, Espasa Calpe, 1968.
- Gómez Ramos, Antonio; “Asombro, experiencia y forma: los tres momentos constitutivos de la filosofía”, núm. 20, (2007), *Convivium Revista de Filosofía*.
- , “El acuerdo originario”, núm. 8, (2000), *Volúbilis*, págs. 70-89.
- , “Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia” en http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf
- , “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia” en http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf
- , *Reivindicación del Centauro: actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.
- , “Tiempo de la formación y tiempo de la racionalización”, en *Congreso internacional Filosofía e educação: racionalidade e formação pedagógica*, 2008.
- Gonzalez Ríos, José; *Cartas filosóficas: de Platón a Derrida*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- Grandoni, Jorge (comp.); *Clowns*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2006.
- Grazzini, Giovanni; *Conversaciones con Fellini*, Barcelona, Gedisa, 1985.
- Guardini, Romano; *El poder*, Buenos Aires, Troquel, 1999.

Habermas, Jürgen; *Pensamiento post metafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

——, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.

Heidegger, Martin; *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1994.

——, *Serenidad*, Barcelona, del Serbal, 2002.

Hegel, G.F.; *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010. Traducción de A.G. Ramos.

Honneth Axel; “Work and Instrumental Action”, num. 26, (Spring - Summer, 1982) *New German Critique, Critical Theory and Modernity*, págs. 31-54.

Horkheimer, Max; *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona , Paidós, 2001.

Iratí, Antonio; “Autoría y cultura posmoderna”, en Revista *ACIMED*, Editorial de Ciencias Médica, Cuba, 2001, en

<http://eprints.rclis.org/archive/00001881/01/sci13100.pdf>

Jay, Martin; “¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada”, núm. 4, (2007), *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, páginas 7-22.

Kafka, Franz; *La muralla china: cuentos, relatos y otros escritos*, Buenos Aires, Emecé, 1953.

Kantorowicz, Ernst; *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid Alianza, 1985.

Kòjeve, Alexandre; “La noción de autoridad”, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

Krings, H.; Baumgartner, H.M.; Wild, CH y otros; *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1981.

Lafer, Celso; *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*; Ciudad de México, FCE, 1994.

Lledó, Emilio; *El silencio de la escritura*, Madrid, CEC, 1991.

Levinas, Emmanuel; *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pretextos, 1993.

Locke, John; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990.

Lyon, David; *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1996.

Lyons, John, D.; *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Maquiavelo, Nicolás; *El príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

Mariás, Julián; *Tres visiones de la vida humana*, Madrid, Alianza, 1972.

Marx, Karl; *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Texto disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>
———, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, Buenos Aires Colihue, 2006.

Milgram, Stanley; *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclee de Brower, 1980.

Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003.

Muraro, Luisa; "Sobre la autoridad femenina" en *Filosofía y género; identidades femeninas*, Birulés, Fina (compiladora); Pamplona, Pamiela, 1992.

Nietzsche, Friedrich; *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Baltasar, 1971.
———, *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets, 1998.

Orsi, Rocío; *El saber del error: filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid, CSIC, Plaza y Valdés, 2007.

Ortega y Gasset, José.; *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Tecnos, 2002.

———, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2005-2009, tomo XI.

———, *Mirabeau o el político. Contreras o el aventurero. Vives o el intelectual*, Madrid, Alianza, 1986.

Ortiz-Osés, Andrés; Lanceros, Patxi; *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

Pachet, Pierre; “The Authority of Poets in a World without Authority”, vol. 74, núm. 3, (2007), *Social Research*, págs. 931-940.

Pariente, Ángel; “Auctor y auctoritas” en *Actas del II Congreso español de estudios clásicos*, Madrid, 1964, páginas 228-237.

Parsons, Talcott; “Autoridad, legitimación y acción política” en Friedrich, Carl, J. (comp.); *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969.

Paz, Octavio; *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona, Seix Barral, 1987.

Peña Vidal, Jorge; *Poética del tiempo, ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002.

Pirandello, Luigi; *L'umorismo*, Milano, Garzanti, 2004.

———, *Uno, ninguno, cien mil*, Barcelona, Acantilado, 2004.

Platón, *La Republica* en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1986.

Ponce de León, Facundo; *Daniele Finzi Pasca: teatro de la caricia*, Montevideo, FPH, 2009.

Potts, John; *A history of Charisma*, Londres, Palgrave Macmillan, 1995.

Preterossi, Geminello, *Autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

Rawls, John; "La justicia como equidad: política, no metafísica" en *Liberalismo, comunitarismo y democracia: revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad*, Barcelona/ Buenos Aires/ México, Paidós, 1996, volumen 1.

——, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009.

Raz, Joseph (ed.); *Authority*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

Revault d'Allones, Myriam; *El poder de los comienzos: ensayos sobre la autoridad*; Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Reyes Mate (ed.); *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002.

Reyes, Román (dir.); *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid, Publicación electrónica, Universidad Complutense, 2002.

Ricoeur, Paul; *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2006.

——, *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto, 1990.

——, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

——, *Sí mismo con otro*, Madrid, siglo XXI, 1996.

——, *Tiempo y Narración*, Madrid, Cristiandad, 1987.

Ring, Jennifer; "On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness", vol. 17, núm. 3 (August 1989), *Political theory*, págs. 432-448.

Rivera García, Antonio "Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt",

www.um.es/dp-filosofia/documentos/crisis-autoridad.doc

——, “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De República”, en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, edición digital,

<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=31998&portal=4>

——, “La última Hannah Arendt: ¿nueva filosofía política o nueva legitimación del parlamentarismo liberal?”, en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Congreso internacional, Murcia, octubre de 2009. Texto disponible en

<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6271/6011>

Rosanvaillon, Pierre; *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

Russell, Bertrand; *Autoridad e individuo*, Ciudad de México, FCE, 2005.

Sánchez, Antonio; *Tiempo y sentido*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Sánchez Muñoz, Cristina; *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

——, “Hannah Arendt: una mirada sobre nuestro presente”, N.º. 1, (2007), *Teoría y derecho: revista de pensamiento jurídico*, páginas. 192-205.

——, “Pensando en Hannah Arendt”, núm. 29, (2003), *Cuadernos de Alzate*, págs. 131-150.

Sánchez Meca, Diego; “El concepto de la Bildung en el primer romanticismo alemán”, núm. 7, (1993), *Daimon: Revista de filosofía*, págs.73-88.

Sen, Amartya; *Desarrollo y Libertad*, Buenos Aires, Planeta, 2000.

“Los tontos racionales”, en Hahn, F. Y Hollis, M. (comp.); *Filosofía y teoría económica*, Ciudad de México, F.C.E., 1986.

Sennett, Richard, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982.

Serena, Alessandro; *Il circo in teatro*, Bergamo, Quaderni dello Spettacolo 84, 2008.

Skinner, Quentin; *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciudad de México, FCE, 1985.

Starobinski, Jean; "La perfección, el camino, el origen", núm. 576, (junio de 1998), *Cuadernos Hispanoamericanos*, págs. 91-114.

———, *Retrato del artista como saltimbanqui*, Madrid, Abada, 2007.

———, "The Idea of nostalgia", volumen XIV, N° 54, (1966), *Diógenes*, págs. 81-103.

Steiner, George; "El mago enamorado; la correspondencia de Heidegger con Hannah Arendt y la luz que arroja sobre su filosofía y su actuación política", núm. 220 (1999), *Revista de Occidente*, Madrid, págs. 67-81.

Stuart Mill, John; *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2001.

Sutching, W. A.; "Marx and Hannah Arendt's The Human Condition", vol. 73, No. 1 (Oct., 1962), *Ethics*, páginas 47-55.

Szczeklik, Andrzej; *Catarsis: sobre el poder curativo de la naturaleza y del arte*, Barcelona, Acantilado, 2010.

Taylor, Charles; *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Ciudad de México, F.C.E., 1993.

Thaa, Winfried; "Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt", núm. 19, (2008), *Revista española de ciencia política*, págs. 9-40.

Thiebaut, Carlos; *Cuerpos posibles, imágenes de lo claro y de lo oscuro*, en prensa.

———, *De la Tolerancia*, Visor, colección La balsa de la Medusa, Madrid, 1999.

———, "Dolor, daño y política", en E. Fernández, R. de Asís, J. Ansuátegui (eds), *Historia y Filosofía Política, Jurídica y Social. Estudios en Homenaje al Prof. Gregorio Peces-Barba*, vol. IV, Madrid, Dyckinson, 2008, págs. 1039-1065.

——, “El yo poético y la imaginación”, en *Actas del Congreso El fondo de la historia: Idealismo, Romanticismo y sus Repercusiones*, Madrid, Universidad Carlos III, noviembre de 2010.

——, *Historia del nombrar: dos episodios de la subjetividad moderna*, Visor, La Balsa de Medusa, Madrid, 1990.

——, *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las humanidades)*, Valencia, Episteme, 1999.

——, “Las intenciones de la ficción” en *Teorías de la interpretación; ensayos sobre filosofía, arte y literatura*; María Herrera (coord.), Ciudad de México, UNAM, 1998.

——, “Mal, daño y justicia”, vol. 7, (2005), *Azafea*, págs. 15-46.

—— “Ponerse en el lugar de(l) otro. (Sobre la atribución de la autonomía)”, en Bertoneu, M., Gaeta, R. y Vidiella, G.; *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba. Buenos Aires. 2000.

——, “Relatos del daño y experiencia del mal: del duelo a la justicia”, en Ruano y J. Muguerza (eds.), *Occidente: razón y mal*, Madrid, Fundación BBVA, 2008, págs. 205-232.

Tocqueville, Alexis de; *La democracia en América*, Madrid, Trujillo, 1854.

Valéry, Paul; *Discurso a los cirujanos*, Ciudad de México, Verdehalago, 2010.

——, *Piezas sobre arte*, Antonio Machado, La balsa de Medusa, Madrid, 2005.

Villa, Dana Richard; *Arendt-Heidegger; the fate of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

——, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Villacañas Berlanga José Luis: “La cuestión del espíritu: Weber y Arendt”, *Congreso Internacional La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Murcia, octubre de 2009, en

<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6301/6041>

Walton, Douglas; *Ad Hominem Arguments*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1998.

——, *Appeal to Expert Opinion: Arguments from Authority*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997.

Weber, Max; *Economía y sociedad*, Ciudad de México, F.C.E., 1984.

La política como profesión, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Weil, Simone; *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007.

Werner, Sombart; *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza, 1998.

Williams, Bernard; *Verdad y Veracidad*, Tusquets, Barcelona, 2006

Young-Bruehl, Elisabeth; *Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

Zabala, Santiago (comp.); *Richard Rorty-Gianni Vattimo El futuro de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Žižek, Slavoj; *Amor sin piedad: hacia una política de la verdad*, Madrid, Síntesis, 2001.

* * * * *